UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire85v86pari

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

ANGERS. — IMP. F. GAULTIER, 4, RUE GARNIER.

Relig
R

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

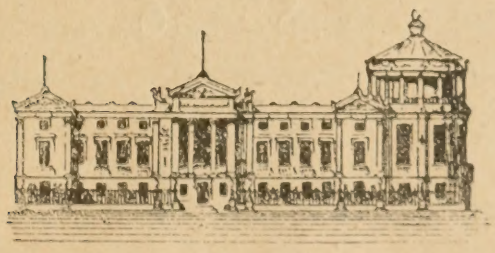
MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

QUARANTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME



204887
31.7.26

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1922

BL
3
R4
t.85-86

INFLUENCES MYTHOLOGIQUES SUR L'APOCALYPSE DE JEAN

L'histoire générale de nos jours a mis en évidence que la Babylonie et l'Égypte anciennes, dont la civilisation remonte très haut, ont exercé, pendant plusieurs milliers d'années, une influence très puissante sur toute l'Asie occidentale et aussi sur Canaan, influence qui s'est ensuite communiquée partiellement à Israël et au christianisme naissant. Voilà ce que l'archéologie biblique met toujours plus en lumière. L'histoire des religions, de son côté, a montré qu'ainsi la religion biblique, aussi la christologie et l'eschatologie, ont à leur tour été fortement influencées. Touchant la première de ces doctrines, la preuve en a été fournie dans notre monographie sur *la christologie biblique et ses origines*[1]. Touchant la seconde, nous allons fournir une petite contribution dans les pages suivantes sur l'Apocalypse de Jean, qui clôt tout le recueil biblique.

Cette apocalypse fut composée au plus tôt vers la fin du règne de Domitien (81-96), mais renferme un certain nombre de morceaux plus anciens[2]. Elle est, d'un bout à l'autre, dominée par le fort courant eschatologique du christianisme primitif[3]. Elle veut être un livre prophétique, ayant pour but l'instruction des fidèles[4], annonçant ce qui

1) Parue chez Ernest Leroux à Paris.

2) Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 3e éd., p. 486-503; Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e éd., p. 408-419; Pfleiderer, *Urchristentum*, 2e éd., II, p. 421-424; Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 5e éd., p. 242-250; Bousset, *Die Offenbarung Johannes*, 1906, p. 129-136; Holtzmann-Bauer, *Die Offenbarung des Johannes*, 399-407.

3) Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 2e éd., I, p. 539 ss.

4) I, 1-3; II, 7; XXII, 7, 10, 18 s.

devra arriver[1]. Si ceci est évident pour tout le monde, on a trop souvent perdu de vue, bien que l'auteur ne cesse de le répéter, que ses prédictions devront s'accomplir sous peu[2]. Se laissant guider par le livre de Daniel, il fixe même le moment exact de cet accomplissement au bout de trois ans et demi ou quarante-deux mois, ou encore mille deux cent soixante jours[3]. Et, de même que l'espérance de toute l'Église apostolique avait pour objet principal l'avènement du royaume de Dieu, la parousie du Christ et la fin du monde actuel, qu'on ne séparait guère, de même notre auteur attend simultanément ces événements, sauf la particularité du règne millénaire, comme nous allons le voir. Il répète plusieurs fois que bientôt et soudainement, comme un larron, Christ reviendra d'une manière visible sur les nuées, et que le désir le plus ardent de l'Église est qu'il vienne sans retard[4]. Le but principal qu'il poursuit, c'est de soutenir, au milieu des plus grandes épreuves, la patience, la persévérance et la fidélité des croyants de son temps, par la perspective de la parousie, du jugement et du salut prochains[5]. Du moment qu'il est certain que notre auteur a écrit pour ses contemporains et que, dans sa pensée, la plupart de ses prédictions devaient se réaliser dans un avenir très rapproché, toutes les interprétations, souvent très fantastiques ou extravagantes, qui ont été données de ce livre — afin d'en montrer l'accomplissement qui en réalité n'a jamais eu lieu — doivent être considérées comme déplacées[6].

Aux sept Églises d'Asie, destinataires de notre apocalypse[7], l'auteur souhaite la grâce et la paix de la part de Dieu, des sept

1) IV, 1.
2) I, 1, 3; III, 10 s.; XI, 14; XXII, 6, 10.
3) XI, 2 s.; XII, 6, 14; XIII, 5.
4) I, 7; II, 5, 16, 25; III, 3, 11; XVI, 15; XXII, 7, 12, 17, 20.
5) I, 9; II, 7, 9-11, 17, 26-29; III, 5, 9-13, 21; VII, 13 ss.; XI, 18; XIII, 10; XIV, 12; XXI, 7 ss.
6) Voir l'histoire curieuse de ces interprétations dans le commentaire cité de Bousset, p. 49-119, et celui de Holtzmann-Bauer, p. 380-390.
7) I, 11; II s.

Esprits qui sont devant son trône et de Jésus-Christ, le Prince des rois de la terre[1]. Ces sept Esprits proviennent sans doute originairement d'une religion polythéiste et mythologique, où sept Esprits divins jouaient un rôle prépondérant. Cette provenance nous est même encore connue partiellement; c'est en dernière analyse l'ancienne religion babylonienne, où l'on adorait les sept planètes, en les prenant pour autant de déités. De là vient la semaine des sept jours et leur dénomination, qui remontent à une haute antiquité. Dans la religion perse, qui dépend à bien des égards de la religion babylonienne, le Dieu suprême est aussi supposé entouré de sept Esprits divins; et nous savons que le parsisme a exercé une très grande influence sur le judaïsme, principalement sur les apocalypses juives, dont la nôtre s'est beaucoup inspirée. Ailleurs, dans les visions ou les symboles de notre livre, le chiffre sept revient et a certains rapports avec les sept Esprits dont nous venons de parler et qui deviennent en outre des anges[2].

Un peu plus loin, le Christ, apparu à Jean en vision, déclare entre autres qu'il est le Premier et le Dernier, qu'il vit aux siècles des siècles, qu'il tient les clefs de la mort et de l'Hadés[3]. C'est évidemment l'une des plus vieilles traces de l'idée et de la signification de la descente du Christ aux enfers. Or, cette idée repose sur une vieille tradition qui fut adaptée au Christ. Déjà l'ancienne religion babylonienne renfermait des mythes concernant un héros divin qui est descendu aux enfers, en a dérobé les clefs et forcé la porte, qui en est revenu triomphateur

1) I, 4 s. Comp. IV, 5; V, 6.

2) I, 12; II, 1; IV, 5; V, 6; VIII, 2. Voir Gunkel, *Schöpfung u. Chaos.*, p. 294-302; le même, *Verständnis des Neuen Testaments*, p. 17 s., 20, 40-42; Völter, *Die Offenbarung Johannis*, 1904, p. 7; Bousset, à tous ces textes et surtout p. 184-187, 291 s.; le même, *Religion des Judentums*, 2e éd., p. 374 s.; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 285-288, 297; Holtzmann-Bauer, à Apoc. I, 4; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 58; J. Weiss, *Offenbarung des Johannes*, 1908, à Apoc. I, 4; Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte*, 3e éd., II, p. 190-193.

3) I, 17 s.

de la mort, par suite capable d'y procurer le salut et la vie aux siens. Ces mythes prirent diverses formes à travers le temps et les milieux différents où ils passèrent, pour aboutir finalement à la doctrine chrétienne de la descente du Christ aux enfers, en vue du salut de ceux qui y sont[1]. Au commencement de notre livre, « l'étoile du matin » est promise au vainqueur[2], et à la fin, Christ est appelé « l'étoile brillante du matin[3]. » Ce titre a probablement aussi une origine babylonienne[4].

Dans une nouvelle vision, Jean voit Dieu sur son trône, entouré de vingt-quatre vieillards, également assis sur des trônes, portant sur leurs têtes des couronnes d'or et adorant Dieu[5]. On a fait de nombreuses conjectures pour expliquer qui sont ou qui représentent ces vieillards. Aujourd'hui on est porté à croire que cette scène repose sur une vieille tradition, dont le point de départ était la mythologie babylonienne, où il est question de vingt-quatre dieux sidéraux, chargés de juger les vivants et les morts. Ces dieux seront devenus ensuite, chez les Perses, les vingt-quatre Yazatas, entourant le trône d'Ormuzd, et chez les Juifs, vingt-quatre anges, entourant le trône de Dieu[6].

Autour de ce trône se trouvent quatre animaux ayant des yeux partout : l'un d'eux a la forme d'un lion; l'autre, celle d'un veau ; le troisième, la face d'un homme : le quatrième, la forme d'un aigle ; chacun a six ailes, et ils ne cessent de dire :

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 288; Gunkel, *Verständnis*, p. 72 s. Bousset, à Apoc. I, 17 s. ; le même, *Kyrios Christos*, p. 32-40 ; Holtzmann-Bauer, à Apoc. I, 18. Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 487-489 ; Weinel, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 518 s.

2) II, 26-28.

3) XXII, 16.

4) Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 72.

5) IV, 2-4, 10 s.

6) Gunkel, *Verständnis*, p. 92 s. ; le même, *Genesis*, 3e éd., p. 24 s. ; Völter, ouv. cité, p. 3-7 ; Bousset, à Apoc. IV, 4 ; le même, *Religion*, p. 375 ; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 296 ; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à Apoc. IV, 4 ; Clemen, ouv. cité, p. 73 s.

« Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu Tout-Puissant[1]. » Il est évident que c'est là une combinaison des séraphins d'Esaïe et des chérubins d'Ezéchiel[2]. Mais l'origine de toutes ces figures est mythologique et babylonienne, reposant sur l'observation du ciel sidéral, qu'on a animé et divinisé. Cette conception, peut-être déjà modifiée, fut ensuite combinée par l'hébraïsme et le judaïsme avec leur foi en Jahvé, le ciel étant considéré comme le trône de Dieu, porté par les chérubins, dont on fait des anges d'un rang supérieur. Et ce point de vue, comme beaucoup d'autres de l'ancien Israël, passa plus ou moins fidèlement dans l'Église, avec le code sacré des Juifs[3].

Notre voyant remarque, à la droite du trône de Dieu, un livre fermé à sept sceaux, que personne au monde ne peut ouvrir, ce qui l'afflige beaucoup, le livre renfermant sans doute les secrets divins relatifs aux événements extraordinaires qui auront lieu sous peu. Alors l'un des vieillards le rend attentif au lion de la tribu de Juda, rejeton de David, qui a pu ouvrir le livre après en avoir rompu les sceaux. Le voyant remarque également, au milieu du trône de Dieu, un agneau qui semble égorgé, qui a sept cornes et sept yeux; ce sont les sept Esprits de Dieu envoyés par toute la terre. L'agneau prend le livre de la main droite de Dieu, sur quoi l'entourage du trône de Dieu se prosterne devant lui et commence un concert enthousiaste, auquel s'associent des myriades innombrables d'anges, pour chanter la gloire de Dieu et de l'agneau, digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce qu'il a été égorgé et a racheté pour Dieu, par son sang, des élus de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute race[4]. — Des livres magiques et mystérieux, concernant le sort ou la marche du

1) IV, 6 8.

2) Es. VI, 2 s.; Ez. I, 5 ss.; X, 2 ss.

3) Gunkel, *Schöpfung*, p. 131, 146; le même, *Verständnis*, p. 43-47; Völter, ouv. cité, p. 7-9; Bousset, à Apoc. IV, 6-8; le même, *Religion*, p. 375; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à Apoc. IV, 7 s.; Clemen, ouv. cité, p. 74-77.

4) Chap. V.

monde et des hommes, jouent un grand rôle dans d'autres religions antiques. De là la même idée s'est infiltrée dans le judaïsme, puis au sein de la chrétienté primitive C'est pourquoi nous avons encore ici devant nous une combinaison d'éléments divers, dont le point de départ est l'ancienne mythologie païenne. La figure juive et messianique du lion de la tribu de Juda y est associée à celle de l'agneau égorgé, mais survivant et ayant sept cornes et yeux[1].

Parmi les plaies qui devront désoler la terre[2], il est question d'une armée de sauterelles venant de l'enfer, auxquelles est donnée une puissance semblable à celle des scorpions afin de tourmenter les hommes pendant cinq mois. Ces sauterelles ressemblent en outre à des chevaux équipés pour la guerre, ayant comme des couronnes d'or sur la tête, des visages humains, des cheveux de femmes, des dents de lions, des cuirasses de fer, des queues armées de dards de scorpions; à leur tête se trouve un roi, l'ange de l'abîme[3]. Cette armée est suivie d'une autre, comptant deux cents millions de cavaliers, dont les chevaux ont des cuirasses couleur de feu, d'hyacinthe et de soufre, des têtes de lions et des queues de serpents, dont les bouches vomissent du feu, de la fumée et du soufre et mettent ainsi à mort le tiers des hommes[4]. L'idée d'une armée envahissante de sauterelles est empruntée au chapitre II de Joël. Mais la plupart des autres traits de cette double vision ne proviennent pas de là; ils ont un caractère mythologique évident, comme l'imagination antique et surtout orientale n'a jamais été embarrassée d'en produire sur les sujets les plus divers. C'est assurément sous cette influence que pareils éléments sont entrés dans l'eschatologie juive et chrétienne;

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 297-299; Gunkel, *Verständnis*, p. 60-63; Völter, ouv. cité, p. 10-14; Bousset, à notre chapitre.

2) VI ss.

3) IX, 1-11.

4) IX, 16-19.

ils peuvent aussi avoir eu leur point de départ dans l'ancienne Babylonie[1].

Plus loin, il est question de deux témoins qui prophétiseront; ce sont « les deux oliviers et les deux chandeliers debout devant le Seigneur de la terre[2] ». Si quelqu'un essaye de leur faire du mal, le feu sort de leur bouche et dévore leurs ennemis. Ils ont le pouvoir de fermer le ciel et d'empêcher la pluie de tomber les jours où ils prophétisent. Ils peuvent aussi changer l'eau en sang et frapper la terre de toutes sortes de plaies. Quand ils auront fini de rendre leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les tuera. Leurs corps resteront sur la place de la grande ville qui s'appelle « Sodome » et « Égypte » et où leur Seigneur a été crucifié. Les habitants de la terre seront dans la joie de leur mort. Au bout de trois jours et demi, l'Esprit de Dieu leur rendra la vie, et ils monteront au ciel sur les nues, à la vue de leurs ennemis[3]. — C'est là un des passages les plus énigmatiques de notre livre, parce qu'il se rapporte probablement à des circonstances qui eurent lieu à Jérusalem, pendant le siège de 70, et qui ne nous sont pas suffisamment connues. A nos deux témoins ou prophètes, on attribue un pouvoir surnaturel, comme le possédaient, d'après la tradition biblique, Moïse et Elie. Ces deux grands hommes sont présentés, dans l'apocalyptique juive, comme des précurseurs du Messie, ce que sont aussi les deux témoins. Si pareils traits de notre morceau s'expliquent par la tradition juive, d'autres ont un caractère mythologique indéniable, comme celui qui déclare que, si quelqu'un veut faire du mal aux deux témoins, le feu sort de

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 213-218; le même, *Verständnis*, p. 51-53; Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Religion*, p. 188; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 303 s.; Völter, ouv. cité, p. 31, 33; Bousset, *Offenbarung*, p. 301, 305; Holtzmann-Bauer, à Apoc. IX; Clemen, ouv. cité, p. 98, 286. Comp. Causse, *L'évolution des espérances messianiques*, p. 157 s, 168 s.

2) Comp. Zach. IV.

3) Apoc. XI, 3-12.

leur bouche et dévore leurs ennemis. Il en est de même de celui qui parle de la bête montant de l'abîme, faisant la guerre aux témoins et les tuant. Ces traits ont des parallèles dans la mythologie d'autres peuples[1].

Le chapitre XII de notre livre est particulièrement mythique. Il présente une femme vêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles autour de la tête; elle est enceinte et jette des cris par suite des douleurs de l'enfantement. D'autre part, un énorme dragon rouge, à sept têtes et à dix cornes, paraît dans le ciel. Sur les têtes sont sept diadèmes, et sa queue entraîne le tiers des étoiles du ciel et les jette sur la terre. Ce dragon se dresse devant la femme qui va enfanter, afin de dévorer l'enfant, dès qu'il sera né. Elle met au monde un fils destiné à gouverner toutes les nations. Cet enfant est enlevé vers Dieu et son trône, tandis que la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui a préparé une retraite. Alors Michel et ses anges combattent le dragon et ses anges. Ces derniers sont vaincus, et le dragon, qui est Satan, le séducteur du monde entier, est précipité avec ses anges du ciel sur la terre, ce qui assure le salut, la puissance et la royauté à Dieu, ainsi que le pouvoir à son Christ. Les cieux ont lieu de s'en réjouir, mais malheur à la terre et à la mer, parce que le Diable est descendu vers eux plein de rage, sachant que ses jours sont comptés. Le dragon, se voyant précipité sur la terre, poursuit la femme qui a mis au monde l'enfant; mais elle reçoit les deux ailes du grand aigle pour s'envoler au désert dans sa retraite, où elle est nourrie loin de la vue du serpent. Celui-ci vomit de sa bouche un fleuve d'eau après la femme pour la noyer; mais la terre, venant au secours de la femme, s'entr'ouvre et absorbe le fleuve. Alors le dragon, furieux contre la femme, s'en va combattre sa progéniture, qui observe

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 212 s.; le même, *Verständnis*, p. 59 s.; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 305 s.; Völter, ouv. cité, p. 68-72; Bousset et Holtzmann-Bauer, a Apoc. XI, 1-13. Comp. Clemen, ouv. cité, p. 108-110.

les commandements de Dieu et est fidèle au témoignage de Jésus.

Notre chapitre a été longtemps fort mal interprété, comme l'Apocalyse en général, même dans l'école critique moderne; on a voulu voir Jésus dans le Christ dont il y est question, alors que, selon Gunkel, on n'y trouve quelques traits chrétiens que dans les versets 11 et 17; ce chapitre ne serait pas non plus d'origine juive, comme on l'a cru, et n'aurait donc pas pour base des réminiscences de l'Ancien Testament, mais une tradition étrangère et mythologique, à laquelle on aurait simplement donné après coup une certaine teinte juive par quelques additions postérieures[1]. Comme beaucoup d'autres éléments babyloniens se retrouvent dans le judaïsme et en particulier aussi dans notre apocalypse, c'est là sans doute qu'il faut également chercher la principale origine du chapitre qui nous occupe[2]. Il est certain que celui-ci fut inspiré par un mythe païen concernant la naissance et le triomphe du jeune dieu solaire, né d'une déesse et ayant à lutter tous les ans contre les ténèbres de l'hiver. Comme le soleil du printemps fait revivre la nature, la lutte était aussi fréquemment conçue comme soutenue entre la vie et la mort. Ce mythe était très répandu dans toute l'antiquité et avait pris diverses formes : en Babylonie, en Égypte, en Grèce Le jeune dieu ou sa mère était exposé à la persécution d'un ennemi redoutable, mais merveilleusement sauvé. On a ensuite interprété ce mythe dans un sens messianique et appliqué au Christ, afin d'illustrer son triomphe sur Satan. Avec ce mythe en fut combiné un autre, racontant qu'un dragon gigantesque voulait escalader le ciel, mais en fut précipité[3].

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 171-282.

2) Ibid., p. 282-397 ; Bertholet, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 138-143.

3) Gunkel, *Schöpfung*, p. 385 ss. ; le même, *Verständnis*, p. 54-58 ; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 307-311 ; Bousset, *Offenbarung*, p. 335-358 ; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à notre chapitre ; Causse, ouv. cité, p. 173-175 ;

Le chapitre XIII se rattache au précédent. Jean y voit sortir de la mer une bête ayant dix cornes et sept têtes; sur les dix cornes sont dix diadèmes et sur chaque tête un nom de blasphème. La bête ressemble à un léopard, ses pieds, à ceux de l'ours, et sa bouche, à celle du lion. Le dragon connu donne à la bête sa force, son trône et sa puissance. L'une des têtes de celle-ci a reçu un coup mortel, mais la blessure a été guérie. La terre entière a suivi la bête avec admiration. Tous les hommes ont adoré le dragon, parce qu'il a donné le pouvoir à la bête, ainsi que la bête, que personne ne pouvait combattre. Celle-ci profère des discours pleins d'orgueil et vomit des blasphèmes contre Dieu, contre son nom, contre son tabernacle et contre ceux qui demeurent dans le ciel. Elle a fait la guerre aux saints et les a vaincus, son pouvoir s'étendant sur le monde entier[1]. Une autre bête sort de la terre. Elle a deux cornes et elle parle comme un dragon. Elle exerce toute la puissance de la première bête, en sa présence, et elle amène la terre et ses habitants à adorer la première bête. Elle séduit les hommes, en opérant de grands prodiges, jusqu'à faire descendre le feu du ciel sur la terre. Elle dit aux habitants de la terre de faire une image en l'honneur de la bête. Elle a fait parler l'image de celle-ci et mettre à mort ceux qui ne l'ont pas adorée. Elle a porté tous les hommes à s'imprimer sur la main droite ou sur le front le nom de la bête, ainsi que le nombre de son nom, qui est 666[2].

La première bête, qui sort de la mer, est sûrement l'empire romain, auquel Satan donne le pouvoir. La description de cette bête est en partie empruntée à Daniel VII. La tête blessée est Néron. Si l'on suppose la blessure guérie, c'est que, Néron étant blessé et mort, le bruit fut repandu qu'il n'était pas réellement mort ou que, malgré sa mort, il occuperait encore

Holtzmann, *Theologie*, I, p. 552 s.; Clemen, ouv. cité, p. 235-237. Comp. Völter, ouv. cité, p. 73-96.

1) V. 1-8.

2) V. 11-18.

une fois le trône impérial. La guerre faite aux saints se rapporte aux persécutions dirigées contre les chrétiens. L'adoration de la bête fait allusion au culte rendu aux empereurs et considéré par les chrétiens comme la pire des idolâtries, inspirée par Satan. Les chrétiens furent en grande partie persécutés parce qu'ils combattaient ce culte et refusaient de le pratiquer. La seconde bête qui séduit le monde et l'entraîne au culte de la première bête, ce sont les fonctionnaires et les prêtres romains, qui s'appliquaient à propager le culte impérial dans tout l'empire. Le chiffre 666, nombre de la première bête, signifie très probablement, en lettres hébraïques, *Neron Kaisar*, empereur Néron. C'est ainsi qu'on cherchait à désigner celui-ci, d'une manière voilée pour le grand public et assez claire pour les gens initiés. Voilà ce qui est grandement reconnu par l'exégèse moderne. Mais cela laisse inexpliqués les traits mythologiques renfermés dans notre chapitre. Les bêtes ou monstres sont, il est vrai, empruntés partiellement au livre de Daniel et à d'autres écrits juifs; mais là déjà ils sont importés d'une tradition mythologique plus ancienne, remontant sans doute jusqu'à la vieille Babylonie[1].

Le chapitre XVII a un rapport plus ou moins direct avec les chapitres XII et XIII. Rome, qui y est nommée Babylone et présentée sous la figure d'une grande prostituée[2], est opposée à la femme du premier de ces chapitres[3], tandis qu'elle forme un complément de la bête de l'autre chapitre[4]. L'explication de cette image, fournie ensuite[5], reprend et développe l'idée de la bête[6]. Nous trouvons dans ce chapitre des indications précieuses concernant la date de la rédaction définitive de notre

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 311-317 ; Bousset et J. Weiss, à notre chapitre ; Causse, ouv. cité, p. 176-181 ; Bertholet, *Daniel*, p. 48-51 ; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 143; Clemen, ouv. cité, p. 99-104.

2) XVII, 1-6. Comp. Es. I, 21 ; Nah. III, 4.

3) XII, 1-6.

4) XIII, 1-8.

5) XVII, 7-18.

6) XVII, 3 ; XIII, 1-8.

livre et de certaines sources plus anciennes qui sont entrées dans sa composition[1].

Nous rencontrons aussi derechef les trois figures dont il vient d'être question : le dragon, la première et la seconde bête, appelée maintenant faux prophète[2]. De leur bouche sortent trois Esprits impurs, semblables à des grenouilles. Ce sont des Esprits de démons, qui font des miracles et qui vont trouver les rois de la terre et les rassemblent, pour la bataille du grand jour de Dieu, dans le lieu qui est appelé en hébreu Harmaguédon[3]. On traduit ordinairement ce nom par montagne de Méguiddo. Mais il s'agit sans doute d'une montagne légendaire, semblable à celle du récit de la tentation de Jésus; car toute cette notice a un caractère légendaire. Nous sommes positivement, une fois de plus, sur un terrain mythique, comme précédemment. Bien des traditions antiques ne font nullement défaut où l'on parle de luttes soutenues par les dieux sur des montagnes. Il paraît de toute façon que nous nous trouvons là en face d'une influence étrangère[4].

Une dernière fois, les mêmes figures apparaissent dans notre livre. D'abord il est question des noces du Christ avec l'Église ou la nouvelle Jérusalem, son épouse[5]. Ensuite il est censé venir du ciel sur un cheval blanc; il a des yeux comme une flamme ardente et plusieurs diadèmes sur la tête; il est revêtu d'un manteau teint de sang et suivi des armées du ciel sur des chevaux blancs; une épée aiguë pour frapper les nations, sort de sa bouche; son manteau et sa cuisse portent l'inscription : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs[6] ». La

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p 321-325 ; Bousset, Holtzmann-Bauer et J. Weiss, à notre chapitre. Comp. Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, I, p. 400-403 ; Völter, ouv. cité, p. 60-68.

2) XVI, 13. Comp. XIX, 20 ; XX, 10.

3) XVI, 13 s., 16.

4) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 320 ; Bousset et Holtzmann-Bauer, à Apoc. XVI, 12-16 ; Völter, ouv. cité, p. 102 s. ; Clemen, ouv. cité, p. 98.

5) XIX, 7-9 Comp. XXI, 2 ; XXII, 17.

6) XIX, 11-16.

bête, les rois de la terre et leurs armées sont réunis pour faire la guerre au Christ et à son armée. Alors la bête et le faux prophète sont saisis et jetés vivants dans l'étang de feu ardent et de soufre. Les autres sont tués par le glaive sortant de la bouche du Christ, et tous les oiseaux se rassasient de leur chair[1]. Enfin un ange descend du ciel, saisit le Dragon ou Satan, le lie pour mille ans, le précipite dans l'abîme de l'enfer et en scelle l'entrée Le Christ règne avec les siens pendant ce temps. Après cela, Satan est délivré de sa prison. Il cherche à égarer les nations aux quatre coins de la terre avec l'appui de Gog et Magog, formant des armées aussi nombreuses que le sable de la mer. Ils assiègent le camp des saints. Mais le feu du ciel descend sur ces armées et les dévore. Quant au Diable, il est jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont déjà la bête et le faux prophète et où ils sont tourmentés nuit et jour, aux siècles des siècles. Finalement a lieu le jugement : le ciel et la terre s'enfuient ; tous les morts comparaissent devant le tribunal suprême, où ils sont jugés selon leurs œuvres, puis la mort et l'enfer sont jetés dans l'étang de feu, ainsi que tous ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie[2].

Cette lutte, à laquelle Gog et Magog sont associés, est en partie copiée de certains morceaux prophétiques et autres de l'Ancien Testament, surtout d'Ezéchiel XXXVIII et XXXIX, où nous avons probablement déjà des inspirations mythiques devant nous, comme dans d'autres morceaux analogues de la Bible hébraïque[3]. Mais les traits de cette lutte gigantesque où toutes les puissances du mal sont finalement anéanties, pour faire place au règne éternel de Dieu, sont influencés par des mythes très répandus dans l'antiquité en général[4]. L'attente de

1) XIX, 19-21.

2) XX, 1-15.

3) Gressmann, *Ursprung*, § 17 ; Bousset, *Religion*, p. 251-253.

4) Gunkel, *Verständnis*, p. 58 s. ; Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 326-331 ; Bousset, à Apoc. XIX, 7 et 17 — XX, 10 ; le même, *Religion*, p. 585-589 ; Völter, ouv. cité, p. 116-122 ; Comp. Holtzmann-Bauer, à Apoc. XIX, 11 — XX, 4 ; Causse, ouv. cité, p. 185-187.

l'anéantissement des ennemis de Dieu et de son règne, exprimée si souvent dans la littérature juive et dans le Nouveau Testament, a probablement sa principale origine dans l'ancienne religion perse[1]. C'est là aussi qu'aura été surtout puisée l'idée connexe du ciel nouveau et de la terre nouvelle, exprimée ici et ailleurs dans la Bible[2].

L'Apocalypse de Jean, si curieuse à tant d'égards, est couronnée par la description de la nouvelle Jérusalem, qui descendra du ciel d'auprès de Dieu, vêtue comme une fiancée pour son époux[3]. Son éclat est celui d'une pierre précieuse. Elle est entourée d'une haute muraille percée de douze portes, qui sont autant de perles. Sur les portes se trouvent douze anges et l'inscription des noms des douze tribus d'Israël. La muraille a douze assises de pierre avec l'inscription des douze noms des apôtres. La ville forme un carré exact et a une étendue de douze mille stades. La muraille est construite en jaspe et les assises en sont ornées de douze pierres précieuses. La ville même et sa principale place sont d'or pur, semblable à un verre transparent. Il n'y a point de temple, car le Dieu tout puissant et l'Agneau en forment le sanctuaire. Elle n'a besoin ni de soleil ni de lune pour l'éclairer, la gloire de Dieu et l'Agneau lui servant de lumière. Les nations marcheront à sa lumière et lui porteront leurs richesses; les rois de la terre lui feront honneur de leur gloire. Ses portes ne se fermeront jamais, parce qu'il n'y aura plus de nuit. Il n'y entrera jamais rien d'impur, mais seulement ceux qui sont inscrits au livre de vie de l'Agneau. Le fleuve de vie, transparent comme du cristal, sort du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la ville et sur les bords du fleuve se trouve l'arbre de vie, qui produit douze espèces de fruit, donnant chaque mois une espèce, tandis que les feuilles de l'arbre servent à la guérison

1) Clemen, ouv. cité, p. 125-128.

2) Apoc. XXI, 1; Es. LXV, 17; LXVI, 22; Matth. XIX, 28; II, Pierre III, 13. Comp. Clemen, ouv. cité, p. 128.

3) XXI, 2, 10.

des nations. Là Dieu aura son trône, et son nom sera inscrit sur les fronts de ses serviteurs, qui l'adoreront et verront sa face[1].

Cette description de la nouvelle Jérusalem, supposée préexistante au ciel, est en premier lieu basée sur la tradition juive, où l'idée de la ville sainte, future et idéalisée, se confond plus ou moins avec celle du paradis. Mais cette tradition, déjà influencée par d'anciennes vues babyloniennes et iraniennes, a transmis la même influence à la description en question. La nouvelle Jérusalem a visiblement un caractère céleste. Les douze portes avec les douze anges sont probablement calqués sur les douze constellations et déités du Zodiaque, d'origine babylonienne, ce qui est effacé maintenant par les douze tribus d'Israël. Les douze pierres précieuses formant les assises de la muraille de la ville, ne sont assurément pas non plus étrangères à cette origine. Le fleuve qui sort du trône Dieu est sans doute un ancien emprunt fait à la voie lactée. Comme la plupart des descriptions du paradis, aussi celle dont il s'agit ici aura été inspirée originairement par l'aspect du ciel étoilé[2].

C. Piepenbring.

1) XXI, 9 — XXII, 5.

2) Gunkel, *Verständnis*, p. 48 ss.; Volz, ouv. cité, p. 336-339; Gressmann, *Ursprung*, p. 224-229; Bousset, *Religion*, p. 328, 556 s.; le même, à Apoc. XXI, 9 — XXII, 5. Comp. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, chap. IX.

DE QUELQUES ARTICLES DU "GNOMON DE L'IDIOLOGUE"

RELATIFS AU CULTE ÉGYPTIEN[1]

Dans l'ample budget de l'Égypte gréco-romaine, on avait mis à part les recettes extraordinaires provenant des biens sans maître, des successions en deshérence, du produit des confiscations et des amendes. Ces trois catégories, d'une importance considérable, grâce à la sévérité des lois fiscales, formaient un compte séparé, une administration distincte appelée ἴδιος λόγος. Le haut fonctionnaire chargé de poursuivre le recouvrement de ces recettes avait fini par être connu lui-même sous le titre abrégé d'*idiologue*. Pour l'orienter dans le labyrinthe d'une législation de plus en plus touffue, l'empereur Auguste fit dresser à son usage un règlement d'administration publique appelé le *Gnomon* (c'est-à-dire la règle) de l'Idiologue. Ce règlement fut retouché et complété sous les empereurs subséquents. Au temps de l'empereur Antonin le Pieux[2], on en rédigea un extrait, un sommaire, destiné aux fonctionnaires locaux, collaborateurs de l'Idiologue, qui se seraient perdus dans les détails du document complet. Un exemplaire de ce petit aide-mémoire s'est trouvé il y a quelques années parmi les déchets de la corbeille à papiers d'une chancellerie provinciale. Acquis et

1) Cette note, résumé d'une communication faite à la Société Ernest Renan, était composée avant que j'eusse pris connaissance de l'important article de M. P. Roussel sur le même sujet dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (VI, 1920, p. 326 suiv.). J'en ai tenu compte, dans la mesure du possible, en corrigeant les épreuves.

2) Je ne puis accepter l'opinion récemment proposée par M. Carcopino (*Revue des études anciennes*, 1922) qui place le *gnomon* au temps de Marc-Aurèle.

édité d'abord par le Musée de Berlin, j'en ai publié une traduction et un essai de commentaire[1].

Le lecteur se demande peut-être quel rapport peut bien exister entre les attributions d'un fonctionnaire fiscal et l'histoire religieuse. Le voici. A la tête du clergé égyptien, ou, plus exactement, de la police des Cultes, se trouvait, à l'époque gréco-romaine, un haut dignitaire appelé « grand-prêtre d'Alexandrie et de toute l'Égypte et préposé aux temples ». Probablement sous l'empereur Hadrien, les fonctions de ce personnage furent d'une manière permanente réunies à celles de l'Idiologue, en sorte que le même dignitaire cumula désormais le recouvrement des amendes fiscales et l'administration des Cultes. Voilà pourquoi, dans notre extrait du Gnomon, on trouve une série d'articles (71 à 97) consacrés à ce dernier sujet. Il y a là des renseignements précieux, quelquefois nouveaux, pour l'histoire de l'organisation du clergé égyptien; il y a surtout quelques textes obscurs dans leur rédaction elliptique, quelques problèmes irritants sur lesquels je me propose ici d'appeler l'attention parce que, en même temps que la religion égyptienne, ils me paraissent intéresser l'histoire de la Religion en général.

*
* *

Je résume d'abord, en quelques lignes, le système général de l'organisation des cultes égyptiens tel qu'il résulte de notre règlement.

Les temples sont divisés, suivant leur importance, en deux classes, et non plus en trois comme à l'époque des décrets de Canope et de Rosette. Leurs revenus doivent être investis en placements de tout repos; même le placement en deuxième hypothèque leur est interdit (art. 73).

Le personnel des temples comprend le clergé proprement dit et le personnel auxiliaire.

1) *Un code fiscal de l'Egypte romaine : le Gnomon de l'Idiologue*, *Revue historique de droit français et étranger*, 1920 et 1921.

Les membres du clergé forment une caste héréditaire, divisée — nous le savons par ailleurs — en cinq tribus. Elle comprend :

1° Les prêtres ordinaires;

2° Les *stolist s*, recrutés parmi les prêtres ordinaires par voie d'adjudication. Ils s'occupent de la garde-robe des dieux et suppléent les prophètes empêchés;

3° Les *prophètes*, ou chefs du sacerdoce de tout temple possédant une chapelle à images. Leur charge est tantôt héréditaire, tantôt vénale.

Le traitement des prêtres de tout grade comporte un salaire fixe alloué par l'État, un casuel, parfois, enfin, un bénéfice foncier. Ce dernier est transmissible aux filles, à défaut de fils; celles-ci doivent, dans tous les cas, être entretenues sur les revenus du temple. Le prophète a droit au cinquième des revenus du temple qu'il préside.

Par compensation, les prêtres sont astreints à diverses prestations C'est ainsi que chaque temple (et probablement chaque prêtre) doit fournir une certaine quantité de lin extra-fin pour l'ensevelissement des taureaux sacrés, Apis et Mnévis. De même, l'estampillage obligatoire des taureaux destinés au sacrifice est l'occasion de perceptions au profit du fisc.

Les prêtres se doivent tout entiers à leur ministère, ils ne peuvent exercer aucune autre fonction. Toute négligence, tout abandon de poste sont sévèrement punis. Parmi les règles cérémonielles qui leur sont imposées, et que sanctionnent de fortes amendes, figurent l'obligation de se raser la tête — origine probable de la tonsure des prêtres catholiques, — et la défense de porter des vêtements de laine : ce dernier *tabou*, dont l'origine a souvent été discutée, s'étend même au personnel subalterne.

Ce personnel subalterne et auxiliaire comprend, entre autres : les embaumeurs et les nourrisseurs d'animaux sacrés, les marqueurs de taureaux, les musiciens et notamment les joueurs de chalumeau, enfin les *pastophores*, dont le nom indique l'attri-

bution principale, celle de porter en pompe la châsse renfermant les images des dieux. Certains de ces auxiliaires sont peut-être recrutés parmi les individus de race sacerdotale, mais, en ce qui concerne les pastophores, le règlement déclare formellement qu'ils ne sont pas prêtres et ne peuvent aspirer à aucune charge sacerdotale. Il tranche également une ancienne controverse en décidant (art. 96) qu'aucun laïc (ἰδιώτης) ne peut être appelé à un emploi sacerdotal : le sacerdoce reste une caste héréditaire et fermée. Bien plus, aucun laïc, au moins dans les temples des dieux égyptiens, ne peut être admis à prendre part à une procession (κωμάζειν ; cf. art. 86 . Un article (n° 94) ainsi restitué par Schubart : παστοφόροις οὐκ ἔξον κ[ω]μάζ[ει]ν formulerait la même interdiction pour les pastophores, mais cette disposition est en contradiction trop formelle avec des textes de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VI, 757, Potter) et d'Apulée (*Métamorphoses*, XI, 10) pour pouvoir être acceptée. Il doit y avoir là une erreur, soit de rédaction, soit de restitution.

***

J'arrive aux articles particulièrement intéressants et difficiles qui sont l'objet propre de ce mémoire.

L'article 91 est ainsi conçu d'après la restitution de Schubart :

Τα επιγινομενα τεκνα το[ις] ξ [L] ιερωμενοις ουχ ιεραται· απο καταδικης ιερεω[ν οι υιο]ι καθιστανται, οι δε μετα ταυτα [γενομενοι?] υιοι αυτων ιερωνται.

C'est-à-dire :

« S il survient des enfants à un prêtre ayant 60 ans d'ordination, ces enfants ne peuvent être ordonnés prêtres. Après la condamnation d'un prêtre, ses fils héritent de son emploi ; les fils nés après la condamnation sont admis (?) à l'ordination. »

Le sens du mot ἱερώμενος résultait déjà à peu près d'un papyrus inédit de l'archiduc Rénier (Otto, *Priester und Tempel*,

I, 216) et d'un passage d'Héliodore (*Aethiopica*, III, 14) : ὅτε ἐξ ἐφήβων εἰς τοὺς ἱερωμένους ἐνεκρίνετο.

La profession sacerdotale étant héréditaire, le fils d'un prêtre, du seul fait de sa naissance, possède la vocation de devenir prêtre à son tour. Cependant, jusqu'à sa puberté, il n'est qu'un prêtre en expectative, ἱερεὺς ἀφῆλιξ. Une fois pubère, on lui fait subir un examen corporel; si le résultat est satisfaisant, s'il ne présente aucun signe corporel néfaste, il est définitivement consacré au sacerdoce par un ensemble de rites dont le plus important, la circoncision, exige, à partir d'Hadrien, une autorisation impériale. L'adolescent ainsi ordonné est un ἱερώμενος ; il ne deviendra prêtre effectif — ἱερεύς au sens étroit du mot, — que lorsque se produira une vacance permettant de lui conférer un emploi dans un collège, de préférence dans celui de son père.

Ceci posé, voici ce que nous apprend notre texte : Quand un prêtre *ordonné depuis 60 ans* vient à avoir des enfants, ceux-ci ne peuvent jamais être ordonnés prêtres à leur tour. La raison sous-entendue est évidemment qu'il s'attache à ces enfants un soupçon de bâtardise, à cause de l'âge de leur prétendu père. Remarquons que le texte ne détermine pas en propres termes l'âge à partir duquel un prêtre est incapable de procréer; il dit simplement : *60 ans après l'ordination*. L'ordination avait lieu, on l'a vu, à l'époque de la puberté, mais cette époque n'était pas légalement fixée; c'était un point de fait qui variait selon les individus. Cependant, d'une manière générale, on peut croire que l'âge moyen de la puberté, dans un pays quasi tropical comme l'Égypte, se plaçait entre 13 et 14 ans : nous voyons un prêtre de Ptah mourir en exercice à l'âge de 16 ans (Otto, I, 205). C'est donc à partir de 74 ans environ que le prêtre doit renoncer à la paternité légale et que les enfants qui pourraient lui survenir sont présumés illégitimes.

2° Un prêtre est condamné pour une infraction pénale. Nous en avons de nombreux exemples dans les papyrus, et nous savons qu'à l'époque romaine il n'existait pas de juridic-

tion spéciale pour les prêtres : ils étaient justiciables des tribunaux de droit commun. Certains délits — nous ne savons pas lesquels — sont assez graves pour entraîner la déchéance du sacerdoce; le prêtre, ainsi définitivement interdit *a sacris*, est remplacé dans son emploi par son fils. Quant aux enfants nés après la condamnation, le texte littéralement interprété laisserait croire qu'ils sont admis à l'ordination; mais quelque sympathie qu'inspire une disposition aussi libérale, j'ai peine à la croire exacte; ici, comme dans un autre article du gnomon (52) j'admettrais volontiers la chute de la particule οὐ : la condamnation est une tare qui rend impropres à la prêtrise les enfants nés ultérieurement.

On vient de voir l'interdiction *a sacris* résulter d'une condamnation pénale. Elle peut aussi être la conséquence de faits d'un autre genre. En effet, tout d'abord, les Égyptiens, comme d'autres peuples de l'Antiquité, notamment les Hébreux, n'admettaient à l'exercice du ministère sacré que des hommes parfaitement sains et bien conformés ; d'où la nécessité de l'examen corporel préalable à l'ordination. Certains signes corporels (σημεῖα) disqualifiaient pour la circoncision, donc pour la prêtrise[1]. D'autre part, on lit sous le n° 92 cette phrase énigmatique :

κηπριαρτω ουκ εξον ιε[ρασ]θαι.

M. P. Roussel a très ingénieusement conjecturé de lire κοπριαρτω au lieu de κηπριαρτω (en l'absence d'un fac-similé complet la vérification ne m'est pas possible) : le κοπριαρτός, synonyme du κοπριαίρετός, serait l'enfant abandonné, recueilli sur le fumier, dont il est question plusieurs fois dans le gnomon (art. 41 et 107). Un enfant de ce genre a pu être adopté par un prêtre ; notre article revient à dire que cette adoption ne lui

1. Wilcken, *Chrest.*, n° 79.

confère pas le caractère sacerdotal, qui ne peut résulter sans doute que de la filiation naturelle[1].

Celui qui avait été apte au moment de l'ordination pouvait devenir inapte par un fait postérieur. C'est l'hypothèse que vise l'article 90, ainsi restitué, sauf trois mots, par Schubart :

οἱ διὰ σινος ἢ παθος ἀθεραπευτον ἀφαιρουμενοι του ψαρου
ΟΝ ΜΕΝΤΟΠ . . Ι ου λαμβανουσι, τας δε συνταξεις.

C'est-à-dire : « Ceux qui, à cause d'un défaut corporel ou d'une maladie incurable, ont été interdits *a sacris*, n'ont plus droit....., mais continuent à toucher le traitement fixe. »

Le prêtre condamné pour délit garde sans doute sa qualité virtuelle de prêtre[2], mais il perd son emploi et tous les avantages qui y étaient attachés. Le prêtre frappé en raison de la survenance d'une infirmité est traité avec plus de ménagement : il conserve la σύνταξις, c'est-à-dire le traitement fixe alloué par l'État. Quels sont donc les avantages qu'il perd? Le texte n'a pas encore été restitué, mais on peut croire que ces avantages comprenaient: 1° Les ἁγνεῖαι, c'est-à-dire les allocations diverses fournies soit par les fidèles, soit par le temple à l'occasion des cérémonies, sacrifices, purifications, que les prêtres d'un même sanctuaire étaient appelés à célébrer à tour de rôle en vertu d'un roulement entre les membres des cinq tribus[3]; 2° Le γέρας ou bénéfice, c'est-à-dire l'assignation du revenu de certaines pièces de terre appartenant au temple.

Reste à déterminer le sens exact des mots que j'ai traduits provisoirement par : « interdit *a sacris* ».

Ces mots — ἀφαιρουμενοι του ψαρου — doivent être rapprochés de l'art. 71 où on lit : « Il est défendu aux prêtres d'exercer une autre profession que le service des dieux, de paraître dans une

1) Je m'écarte ici de l'explication de M. Perdrizet (*Rev. ét. anciennes*, 1921, p. 88) qui a présenté d'ailleurs sur ce sujet des vues très intéressantes.

2) La preuve en est qu'il lui est toujours interdit de porter les cheveux longs ou de se montrer en robe de laine (art. 71).

3) [illegible] ἱερεις της πενταφυλιας (*Berliner Urkunden* I, 149).

robe de laine, de porter les cheveux longs, même lorsqu'ils ont été interdits *a sacris* (ουδε εαν [ξε]νωθωσιν του θειου ψαρυ). »

Qu'est-ce que ce mystérieux *psary*, ce *graal* divin (θεῖον), dont la privation équivaut visiblement pour un prêtre à l'exclusion du ministère sacré ?

Le mot ne se trouve dans aucun dictionnaire grec[1]; il ne se trouve pas davantage dans les dictionnaires égyptiens ou coptes que j'ai pu consulter, soit sous la forme pleine *psary*, soit, si l'on considère le *P* initial comme représentant l'article masculin, sous la forme *sary* ou *shary* (ne pas oublier que le grec représente par la même lettre la sifflante et la chuintante). On trouve seulement les « à peu près » *tsourê* (encensoir), *ser* (tambourin), *sarou* (beurre), *sharo* (vœu)[2], auxquels il faut ajouter σαιρει, nom d'une fête égyptienne cité par Plutarque (*De Iside*, 20), et qu'on a rapproché du prétendu mot copte *sairi* (joie).

Aucun de ces mots, il faut l'avouer, ne correspond d'une manière satisfaisante, ni par le son, ni par le sens, au *psary* de notre article. Si l'on réfléchit que ce terme est employé comme complément des verbes ἀφαιρούμενοι (écarter, éloigner de) et ξενωθῶσιν (exiler de), l'idée se présente naturellement qu'il s'agit d'un lieu, ou d'un objet localisé, dont l'approche ou le contact sont défendus au prêtre interdit. Quel peut bien être ce lieu ? Est-ce le sanctuaire ou Saint des Saints, qui formait le réduit central de tout temple égytien, inaccessible aux profanes ? Mais ce sanctuaire a un nom grec bien connu — ἄδυτον — et l'on ne voit pas pourquoi le rédacteur aurait substitué à ce mot un terme égyptien obscur. S'agit-il de la barque sacrée souvent déposée au fond du sanctuaire ? Mais cette barque s'appelait, en égyptien, βᾶρι(ς) et non *psary*. Ou encore du coffre ou tabernacle renfermant les images sacrées que les prêtres paraient de robes d'apparat et exhibaient dans les processions ? mais ce

1) On ne saurait admettre une bevue deux fois repetee : ψαρυ pour ψαρις ou ψάρου « l'etourneau ». Et que pourrait bien être le « divin étourneau ! »

2) C'est l'interprétation adoptée par G. Möller ap. Schubart, *Zeitschr. fur äg. Sprache*, LVI, 94.

tabernacle portait également un nom grec — ναός — et l'article 79, qui nous fait connaître ce nom, indique expressément que le ναός n'existait pas dans tous les temples : εν παντι ιερω οπου ναος εστιν, δεον προφητην ειναι. Or le contexte exige évidemment ici un objet qui se rencontre partout, dans chaque temple sans exception.

Je fais grâce au lecteur de toutes les hypothèses et de toutes les images qui ont traversé mon esprit, depuis l'encens dont on parfumait le sanctuaire, mais qui s'appelait *kuphi*, jusqu'au vin sacré dont on l'aspergeait. Tout compte fait, l'explication la moins invraisemblable que je puisse proposer est tirée d'un texte de Théophraste (*Historia plantarum*, IV, 8, 5)[1] copié par Pline (XIII, 23). Ces auteurs nous font connaître une plante égyptienne qui poussait dans les marais submergés par le fleuve, une espèce de roseau chevelu et à section triangulaire, analogue au papyrus, aux tiges longues de deux coudées, épaisses comme le pouce, que chiquaient les indigènes et dont la racine donnait un charbon dur très apprécié par les forgerons. Cette plante est appelée σάρι, forme qui ne diffère guère de la forme *psary* de nos textes, laquelle comporte l'article initial[2]. Sans doute, le seul emploi religieux qui nous soit attesté au sujet de ce *sary*, c'est que les moines chrétiens de l'Égypte en confectionnaient des nattes : mais n'est-il pas possible qu'une tige évidée de ce roseau ait été employée dans les sanctuaires égyptiens, pour certaines cérémonies, par exemple, à la manière de la *ferula* de Prométhée, pour renfermer le feu sacré dont on allumait les autels? Hypothèse pour hypothèse, celle-ci aurait du moins le mérite

1) τὸ δὲ σάρι φύεται μὲν ἐν τῷ ὕδατι περὶ τὰ ἕλη καὶ τὰ πέδια ἐπειδὰν ὁ ποταμὸς ἐπέλθῃ. ῥίζαν δὲ ἔχει σκληρὰν καὶ συνεστραμμένην. καὶ ἐξ αὐτῆς φύεται τὰ σαρία καλούμενα · ταῦτα δὲ μῆκος μὲν ὡς δύο πήχεις, πάχος δὲ ἡλίκον ὁ δάκτυλος ὁ μέγας τῆς χειρός · τρίγωνον δὲ καὶ τοῦτο καθάπερ ὁ πάπυρος καὶ κόμην ἔχον παραπλήσιον. Μασώμενοι δὲ ἐκβάλλουσι καὶ τοῦτο τὸ μάσημα, τῇ ῥιζῇ δὲ οἱ σιδηρουργοὶ χρῶνται · τὸν γὰρ ἄνθρακα ποιεῖ χρηστὸν διὰ τὸ σκληρὸν εἶναι τὸ ξύλον.

2) Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, etc., I, 174, propose de voir dans le *sari* le *cyperus alopecuroides* et en retrouve le nom égyptien (*sar*) dans une inscription d'Edfou.

de n'être pas trop prosaïque et d'avoir son analogue, peut-être son dérivé, dans la veilleuse à huile que le clergé catholique entretient devant le tabernacle.

Mais je me hâte de quitter ce terrain glissant. Même en laissant de côté ce parallèle hypothétique, on constate entre le culte égyptien et le culte chrétien bien des analogies curieuses (dont quelques-unes ont été notées chemin faisant) : tonsure des prêtres, interdiction *a sacris*, processions, monachisme, vénération de la mère de Dieu, peut-être même des symboles et des particularités de vêtement, comme l'aube de lin que portent les prêtres pendant l'office. Ces rapports semblent trop nombreux et trop étroits pour être entièrement fortuits. Si le christianisme est né en Syrie, il semble bien que ce soit en Égypte qu'il ait commencé à prendre sa forme définitive. Il s'y trouvait en contact non seulement avec la philosophie alexandrine et le judaïsme philonien, mais aussi avec une vieille religion, dont la théologie devait certes lui répugner, mais dont le culte et les rites encore vivaces ont dû par leur singularité, par leur popularité, par leur stricte discipline, par le mystère même qui les enveloppait, exercer une forte attraction sur les organisateurs du culte nouveau. Assurément, je ne crois pas à l'authenticité intégrale de la lettre de l'empereur Hadrien au consul Servianus, soi-disant extraite par Vopiscus des *Mémoires* de Phlégon[1]. Mais si cette lettre a été probablement interpolée, sinon forgée de toutes pièces, par un polémiste anti-chrétien[2], il doit y avoir (au moins au IVe siècle) un fond de vérité dans le syncrétisme religieux qu'elle signale en Égypte par ces mots célèbres : *Illic qui Serapem colunt christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt*.

Et pourquoi ce commerce intime ne se serait-il pas traduit par des emprunts, peut être réciproques ?

Théodore Reinach.

1) Histoire Auguste, *Saturninus*, 8.

2) Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 576 ; Geffcken, *Hermès*, LV, 286.

LES BOHÉMIENS-CARAQUES

ET LEUR

TERRE SAINTE DE CAMARGUE

(LE PÈLERINAGE DES SAINTES-MARIES-DE-LA-MER)

Un reflet de vieux rites égyptiens semble luire encore dans certaines cérémonies religieuses de France; tel est le cas des pèlerinages annuels des 24 et 25 mai aux Saintes-Marie-de-la-Mer, en Camargue; la présence des Bohémiens nomades que, là-bas, on appelle Caraques, donne à ces fêtes chrétiennes un vif caractère de pittoresque oriental.

En ces jours-là, on vénère les saintes patronnes de Provence, Marie Jacobé et Marie Salomé : Vers l'an 60 de notre ère, des habitants de Jaffa, persécuteurs de la religion naissante, les avaient entassées avec quatorze autres parents et amis du Christ, dans une barque sans rame ni voile — Mais un ange du Seigneur, guidant leur esquif désemparé, fit atterrir les saints dans une île des Bouches-du-Rhône; ils y élevèrent un autel en action de grâces, et ils le placèrent sous le vocable de Marie, la mère de Jésus; Jacobé et Salomé s'en établirent les gardiennes, et tandis que leurs compagnons allaient à la conquête des âmes et se dispersaient, elles demeurèrent avec leur servante Sara, une fille d'Égypte, au lieu qui devait porter leur nom. Dieu, pour montrer que leur séjour en ce lieu lui était agréable, fit jaillir de terre une source d'eau douce. La vierge Marie, Marie Jacobé et Marie Salomé, sont devenues les trois protectrices du pays.

Ainsi dit la légende[1].

Le plus ancien nom de cette terre sacrée est « Ratis » ou « la Barque ». Dès le quatrième siècle, Aviénus citait la vieille place forte des Ligures, «Oppidum Priscum Ratis[2] ». En 552, l'Évêque saint Césaire envoya un petit groupe de religieuses arlésiennes s'établir à « Sainte-Marie-de-Ratis ». Plus tard, et jusqu'à la Révolution, l'église est officiellement nommée « Sainte-Marie, ou Notre-Dame-de-la-Mer » ; mais, dès le XIe siècle les trois Maries étaient honorées et implorées de concert en France[3].

1) Suivant une autre légende, ancienne également, les Maries seraient mortes aux environs de Rome, à Véroli. Un Carme de Paris, Jean de Venette, voulant accorder les deux traditions opposées de Provence et d'Italie, composa un long poème de 35000 vers qu'il termina en 1357, l' « *Histoire des Trois Maries* ». Cet ouvrage n'a pas été imprimé ; la Bibliothèque Nationale en possède des manuscrits (fonds français, numéros 1531, 1532, 12.468).

La légende provençale a été attaquée par : Launoy, *Dissertatio de commentitio Lazari et Maximi, Magdalenae et Marthae in Provinciam appulsu*, 1660 (reproduit dans l'ouvrage de Faillon, cité plus bas). — L. Duchesne, *La légende de Sainte Marie-Madeleine* (*Annales du Midi*, Toulouse, 1893). — De Manteyer, *Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon* (*vers 1120*). (*Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'Ecole Française de Rome t. XVII).

Les principaux défenseurs de la légende, sont : l'auteur de la dernière vie de M. Olier (l'abbé Faillon). *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, saint Lazarre, saint Maximin, satnte Marthe, et les saintes Maries Jacobé et Salomé*, Paris, 1848. — Béranger. *Les traditions Provençales*. Marseille, 1904.

L'étude du martyrologe d'Arles-Toulon a montré à de Manteyer que la légende des S. M. n'était pour le moins pas admise officiellement vers 1120.

2) V. Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. I. On admet aujourd'hui que le territoire des S. M. était émergé à l'époque romaine, étant donné l'élévation relative du sol (5 à 6 m. d'altitude) en cet endroit, et la présence d'antiquités romaines dans l'Eglise.

Gautier-Descottes : *L'Eglise des Saintes-Maries ou de la Villa de la Mar-Formation de la Camargues*. Avignon, 1879.

3) Au XIe siècle, une église du diocèse de Chartres à Mignières, était dédiée aux trois Maries. V : Lamoureux. *Les Saintes Maries de Provence*. 6e édition augmentée. Marseille, 1909.

Divers poèmes, dès le XIIe siècle, évoquent les trois Maries. V. *Notices et extraits des Mss. publiés par l'Académie des Inscriptions*, tome XXXIII. Paris, 1890.

Les plus anciens documents qui mentionnent l'existence en Camargue d'un culte de cette trinité sont du XIIIe siècle[1]. A cette époque l'église actuelle était déjà vieille de 300 ou 400 ans : c'est un monument fortifié, où la population saintine pouvait trouver refuge lors des incursions de pirates Sarrazins. C'est au XVe siècle que le pèlerinage prit toute son importance et les fêtes tout leur éclat, après l'Invention et l'Élévation des reliques en 1448, sous le règne de René d'Anjou. Ce prince avait appris que les ossements des deux Maries étaient enfouis dans l'église. Il pensa faire œuvre sainte en donnant l'ordre de rechercher ces précieuses reliques. Deux corps furent trouvés, exhalant l'odeur la plus suave : l'on put ainsi facilement reconnaître leur très sainte origine. Le Roi les fit déposer dans deux caisses jumelées, puis porter dans une chapelle, dite de Saint-Michel, aménagée dans les combles de l'église. Les jours de fêtes, un système de poulies et de trappes permet de descendre les châsses dans le chœur, où des pèlerins les attendent, délirant d'enthousiasme. Sous la Révolution, le pèlerinage subit une éclipse, mais au XIXe siècle, les chrétiens recommencèrent à affluer, venant par milliers de ce vaste pays de plaine qui s'étend au long de la Méditerranée, des Pyrénées aux montagnes de Provence.

La fête officielle de Marie Jacobé est le 24 mai, et celle de Marie Salomé le 22 octobre; en fait, à l'une comme à l'autre de ces fêtes, on vénère « les saintes Maries ». Le 24 mai est aussi, pour les Caraques, la fête de Sara, à qui ils adressent d'étranges hommages.

1) Les documents du XIIIe siècle prouvant l'existence d'un culte des trois Maries en Camargue, sont : les « *Otia Imperialia* » de Gervais de Tilbury et le « *Rational* » de Durand de Mende. Les passages de ces deux auteurs, relatifs aux S. M. sont reproduits dans le procès-verbal de l'Invention des Reliques, sous le roi René. Il existe deux exemplaires de ce document : l'un aux archives des Bouches-du-Rhône, l'autre au presbytère des S. M. Le texte en a été reproduit dans les *Monuments inédits...* de l'abbé Faillon, et dans les *Acta Sanctorum Octobris*, des Bollandistes (22 octobre, Maria Salomé).

*
* *

On ne sait pas à quelle époque ces Bohémiens[1], Romanichels ou Tziganes (ces deux derniers noms étant inconnus en Provence) commencèrent à participer au culte des Saintes-Maries-de-la-Mer, mais on les assimile aux bandes de nomades qui apparurent en Europe occidentale au xve siècle[2], et que les Constitutions de Catalogne citaient en 1512, sous le nom de « Boémians, Grecs et Égyptians ». Aujourd'hui, nos méridionaux prononcent Boémians : « Bóumians », et le mot Égyptian est devenu « Gitan », ou « Gitane ». Le nom de « Catalan », et surtout le sobriquet de « Caraque » (Caraco, ou Caraï)[3] donné aux Espagnols à cause d'un de leurs jurons favoris, ont été transférés aux Gitanes du midi de la France, qui sont les voyageurs de Catalogne et d'Espagne les plus connus en Provence.

Les bohémiens se sont longtemps distingués des autres peuples par leur vieil idiome romani, proche parent du sanscrit; mais les Caraques ont oublié cette langue nationale[4], n'en conservant que quelques termes propres à la vie nomade. Ils parlent couramment le français, l'espagnol, le provençal, le languedocien, et surtout le catalan.

Les caractères physiques des Bohémiens sont, dit Mérimée, « plus faciles à distinguer qu'à décrire;..... la physionomie, l'expression, voilà surtout ce qui les sépare des peuples qui habitent le même pays ». Pour cet auteur, le gitane a un regard de « bête fauve » où « l'audace et la timidité se peignent tout

1) Il existe une assez bonne bibliographie sur les Romanichels : Blak : *A Gypsy Bibliography*. Liverpool (Gypsy Lore Society), 1909.

2) A. Colocci, *Gli Zingari*. Turin, 1889.

3) F. Mistral, *Trésor dou Felibrige*.

4) Vivien de Saint Martin. *Dictionnaire de Géopaphie*, art. *Tsiganes*, par J. Deniker. Pour l'hispanisation de la langue des Bohémiens en Espagne; étudier la grammaire et le vocabulaire gitanes dans : Sales de Mayo, *El Gitanismo*. Madrid, 1870.

à la fois ». Pour le voyageur Anglais Borrow, « l'œil est la caractéristique du Romani..... ni grand ni petit, sans forme distinctive, son originalité est une expression étrange, fixe, indicible, et, au repos, un léger vernis qui semble rayonner des lueurs phosphorescentes. » Tous les auteurs[1] admettent chez les gitanes une communauté de traits physiques généraux : taille souple, peau de couleur foncée, yeux sombres et très fendus, cheveux lisses et noirs, nez ordinairement aquilin ; et ces traits dominants frappent au premier abord le pèlerin des Saintes-Maries. Cependant il y a des peaux de teintes différentes : brun-jaune, marron, brun-rouge. Il semble aussi qu'il y ait parmi les Caraques une réelle diversité de types secondaires : les uns présentent les traits réguliers des races dites « blanches » : leur visage est ovale, leur nez bien dessiné. D'autres ont la face plate et bouffie des races Mongoliques et de certains peuples américains, sans présenter toutefois le nez aplati des jaunes. L'on peut ainsi expliquer que les descriptions de physionomie soient parfois différentes, quelques écrivains ayant trop vite généralisé les résultats d'observations insuffisantes. Il est regrettable qu'aucun anthropologue n'ait encore profité du concours de nombreux Bohémiens aux Saintes-Maries pour faire des mensurations précises.

Chez la plupart des Caraques, l'unité de physionomie est rendue plus évidente par l'analogie du cadre : c'est le foulard de couleur vive qui enserre la tête des femmes, et qu'elles nouent sous le menton ; ou bien leur coiffure en accroche-cœur avec ses peignes ouvragés ; ce sont encore toutes ces pièces d'or qu'elles suspendent à leurs oreilles ou qu'elles portent en broches et en colliers. Mais il y a aujourd'hui moins d'originalité dans les pièces maîtresses du vêtement[2] : les longues jupes

1) Mérimée, Carmen, IV (ce chapitre est en fait un appendice sur les Bohémiens) ; F. de Baroncelli-Javon, *les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer*, dans *Aigues-Mortes* de Charles-Roux, Paris, 1910. Borrow, *The Zincali or Gypsies of Spain*. Londres, 1e édit. 1849.

2) Pour l'ancien costume : Dominique Henry, *Histoire du Roussillon*, Paris, 1835.

de soies légères aux couleurs chatoyantes se font bien rares; jamais plus les robes ne se terminent par de grandes découpures en dents de loup ni par de larges bandes d'étoffe aux teintes voyantes ; les corselets de velours ou de nankin, avec leurs manches étroites, avec leur réseau de lacets, ont disparu. Quant aux hommes ils ne portent plus les longs bonnets rouges et noirs, ni ces courtes vestes ornées de soutaches, qui tombaient à peine plus bas que l'aisselle, ni les hauts pantalons retenus par une large ceinture ; seul un mouchoir rouge autour du cou montre encore parfois leur amour des couleurs vives. Hélas, au dire des écrivains anciens, une saleté repoussante atténuait la beauté de ces élégants costumes; aujourd'hui le pittoresque a perdu du terrain, mais la propreté a pénétré dans la race.

En se civilisant, la tribu errante abandonne dans les principales villes du Midi ses individus les plus évolués, qui, peu à peu s'européanisent. Les Caraques restés nomades (ils sont encore nombreux) parcourent les routes dans leurs habitations roulantes, plus ou moins confortablement aménagées, couvertes ou même chauffées. Ils vont par deux ou trois familles à la fois; derrière leurs voitures, ils ont attaché les bandes de chevaux dont ils font commerce ; quand ils stationnent, on peut voir, basse-cour ambulante, un petit monde de poules et de chiens, parmi lesquels jouent de nombreux enfants.

Les Bohémiens qui parcourent la France Méditerranéenne ne connaissent plus les migrations indéfinies : ils se sont concentrés dans les plaines du Rhône inférieur et celles du Languedoc, prolongées, au-delà du Lauraguais par une partie de la région Aquitaine. Les Français et les Bohémiens de cette zone sont les pèlerins des Saintes-Maries ; cependant les anciens du pays disent qu'autrefois, lors des fêtes du 24 mai, il venait des Romanichels des contrées les plus éloignées; les Gitanes avaient peut-être une aire d'extension plus étendue : allant au loin, ils pouvaient enseigner à leurs lointains parents, l'existence d'une terre sacrée où veille Sara, une bonne sainte Égyptiane. De fait, en mai 1914, les Saintins ont été surpris

par l'arrivée de trente ou quarante « Bohémiens sales » venus de Hongrie ; mais les Caraques, aujourd'hui policés, semblent n'avoir plus voulu reconnaître ces frères de condition inférieure.

Il arrive que des Romanichels déplacent leur aire de nomadisme : telle famille descendue depuis vingt ans des régions du Nord s'est prise à aimer le midi, et s'y maintient ; voyant tous les ans charrettes et roulottes affluer aux Saintes, ils se sont laissés entraîner et, petit à petit, ils sont devenus très fidèles au culte des Dames de la Mer.

La plupart des Caraques, marchands ou tondeurs de chevaux, ont besoin des sédentaires, et surtout de ceux qui vivent de la grande culture, ou de l'élevage des chevaux ; ils règlent leurs migrations sur le calendrier des foires, et évoluent dans les régions de population dense, évitant les Causses, les Corbières, et la haute Provence (à l'exception des ports de Marseille et de Nice), pays où ils n'ont que faire. La région des Pyrénées orientales est regardée par Dominique Henry comme le centre de dispersion des Gitanes du Sud-Est de France et du Nord-Est d'Espagne ; or, les Caraques de notre midi fréquentent volontiers la Catalogne, dont ils aiment à parler la langue, mais il n'est pas sûr que des Bohémiens sédentaires, fixés au delà de la frontière, aient accoutumé de se rendre au pèlerinage des Saintes-Maries. La région du Bas-Languedoc, et, à un titre peut-être moindre, la Catalogne forment ainsi une province bohémienne spéciale : ceux des sectateurs de Sara qui sont sédentaires ou demi-sédentaires, ont leurs demeures dans cette région, et ceux qui nomadisent la parcourent de préférence ; ils s'en écartent parfois, et autour de cette « Province Caraque », assez bien définie, il y a une zone de transition où passent quelques bandes de Boumians, zone dégradée, imprécise, qui s'étend de part et d'autre jusqu'en Italie et en Afrique du Nord.

Il est difficile d'évaluer le nombre total des individus du peuple Caraque. Il en vient environ 1.200 chaque année aux

Fêtes des Saintes-Marie ; pendant la guerre les hommes étant mobilisés, et la circulation rendue difficile sur les routes de France, ce nombre était descendu à une centaine.

Nomades ou sédentaires, les hommes sont de préférence maquignons ou tondeurs de chevaux. Les femmes sont souvent diseuses de bonne aventure, mais il en est beaucoup, parmi les sédentaires, qui parcourent les rues des villes en vendant des dentelles d'Espagne. Les métiers des Caraques répondent à leurs goûts et sont de plus très lucratifs. Les maquignons Gitanes ont souvent sur eux 40.000 francs disponibles ; telle famille, installée à Marseille, est, dit-on, plusieurs fois millionnaire. Aux Saintes, on voit souvent des Gitanes faire entre eux des paris dont l'enjeu est de 100 fr. ; les cierges qu'ils apportent sont énormes, et leur ont souvent coûté de 120 à 150 fr. Il est vrai que les nomades ont moins de dépenses soi-disant obligatoires que les sédentaires et habitants des villes.

Les mauvaises langues (et il y en a beaucoup) disent que les Caraques peuvent d'autant plus facilement dépenser leur argent qu'ils vivent de vols et de rapines. Mais ceux qui les ont fréquentés, et je cite en particulier des attachés au commissariat de police d'Arles, ne partagent pas cette mauvaise opinion : ils les jugent chapardeurs, admettent qu'ils trichent à la douane et qu'ils ont des « trucs de maquignon », mais nient qu'ils soient enclins par nature à commettre des vols importants et des assassinats[1].

Les vols d'enfant dont on a si souvent accusé, *à priori*, les Gitanes sont une légende : les Gitanes aiment beaucoup les enfants, mais les leurs ; ils entourent d'affection ces petits qui semblent du reste intelligents et éveillés. Dès qu'ils sont hommes les jeunes gens se marient, et leurs unions semblent

1) La lutte entre quelques Romanichels et gendarmes à Lunel, le 29 juillet 1913, ne prouve pas, comme l'ont écrit les journaux d'alors, que les Gitanes du midi de la France soient tous des bandits. Cette affaire a été considérablement exagérée.

parfaitement durables; la femme Gitane s'est fait une réputation de vertu malgré ses danses et malgré son regard.

Les Bohémiens sont très défiants vis-à-vis des étrangers et on ne peut guère les étudier que par les manifestations les plus extérieures de leur vie. Aussi est-il très difficile d'obtenir des renseignements sur leur organisation, leurs croyances et leur caractère intime.

Seuls, les Tziganes de Hongrie ont, par la musique, révélé au monde la profondeur de leurs aspirations. Liszt[1], après avoir vanté leurs dispositions musicales, dit, n'avoir trouvé chez les Gitanes espagnols aucune musique originale. Par contre ils excellent dans l'art de la danse : ils connaissent de nombreux pas, mais ils sont surtout pittoresques dans leurs danses de caractère; pour accompagner leur mimique vivante et passionnée, il leur faut une musique vibrante, de celles qui agissent sur les sens et les nerfs, et non pas la musique profonde qui cherche à atteindre le cœur. Les Gitanes prennent surtout leur inspiration dans les chants populaires espagnols. Chacun d'eux possède quelqu'instrument : accordéon, guitare, mandoline ou castagnettes ; un orchestre est vite organisé, et aussitôt les danseurs s'élancent..... C'est ainsi que se distraient nos Caraques tous les jours de la vie.

***

Le sentiment magique peut être rapproché des sentiments esthétique et religieux. Sa source est dans un sens aigu du merveilleux; toute chose, une relique, la parole, le feu, les astres, l'unité dans laquelle nous baignons, se présente à l'esprit et au cœur avec une intensité qui émeut. L'homme trop faible est vaincu ; les choses qui l'entourent prennent une vertu surnaturelle : tel morceau informe protégera son possesseur contre tous accidents, le feu réclame un culte, cette

1) Lizt, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, Paris, 1859. Leipsig, 1881.

parole, qu'un profane croit insignifiante, est capable de tuer; des liens subtils enserrent l'univers : les faits à venir sont intimement liés à de petits événements actuels : ceux-ci ne pourrait-on les connaître, et même agir sur eux? Ne peut-on pas établir les formules d'une science de l'avenir? Beaucoup d'hommes l'ont cru. Ils ont travaillé dans le mystère, et écrit des volumes que les générations se transmettent avec respect. Ces formules qu'ils ont cru découvrir vivent et se transforment. Parfois elles finissent par perdre leur sens profond, et ne s'imposent plus que par une foi routinière, par superstition. Enfin il peut arriver un temps où elles sont appliquées par des gens qui ne les comprennent plus et ne croient plus en elles : par des charlatans.

Les formules de la chiromancie et de la cartomancie sont d'origine égyptienne[1], et elles ont été transmises on ne sait trop comment, aux Romanichels, aussi, ces nouveaux venus, dans l'Europe du moyen âge, ont-ils eu une grande influence sur les magiciens, les sorciers et les alchimistes de cette époque, dont, la science et la philosophie révèlent encore quelque intérêt au philosophe moderne.

Le chiffre « 7 » a chez de nombreux peuples, une vertu magique : or, dans les histoires que racontaient les premiers Bohémiens, pour expliquer leur venue en Europe occidentale, il s'agissait toujours de périodes septennaires, de sept années d'exil, ou sept années de pèlerinage. Et aux Saintes-Maries, on a cru remarquer[2] que les Caraques achetaient de préférence les cierges de sept francs, ou des séries de sept cierges.

Les Romanichels ont en général un réel esprit et une réelle

1) Cette opinion est aujourd'hui bien établie dans l'esprit des ethnographes : cf. Brepohl, *Die Zigeuner im Byzantinischen Reich International Archiv fur Ethnographie*, XX, 1911 et compte rendu de cet article, par G. Capus, dans l'*Antropologie*, XXIII, 1912. Voir aussi : *Grande Encyclopédie*, article *Divination*. — Papus, *Le Tarot des Bohémiens*, 2e édit., Paris, 1911. — E. Levi, *Histoire de la Magie*, Paris, 1859, nouv. édition en 1914.

2) Aurouze, *Histoire critique de la Renaissance Méridionale*, tome II : les *idées directrices*, Avignon, 1907.

foi magique ; les Caraques sont bien européanisés : s'ils tirent les cartes, c'est d'une façon toute dégénérée; ils ont certainement oublié la valeur primitive de ces vieux symboles d'Égypte. Espérons qu'ils n'ont pas dépassé la période de foi routinière et atteint celle du charlatanisme.

A la fête des Saintes-Maries, leur esprit magique se révèle, comme leur croyance religieuse en des êtres supérieurs. C'est aller un peu vite en besogne que de nier chez les Bohémiens tout esprit religieux, car « ils se laissent baptiser dans les pays chrétiens ou se font circoncire parmi les Mahométans »[1]. C'est confondre la question de sentiment avec la question du culte.

Il faut les voir dans l'église des Saintes, réunis, tous, à l'avant de la nef ; à certaines heures, ils sont les maîtres du sanctuaire[2]. Les cierges quoique nombreux ne peuvent percer de leurs rayons la profondeur des voûtes; dans l'ombre, seules des figures de bronze reflètent leur lumière; des yeux noirs brillent et fascinent. Les Caraques sont là, chez eux, libres, heureux; les uns prient; à d'autres suffit le bonheur de vivre quelques instants auprès des personnes divines, si puissantes et si secourables : des mères allaitent leurs petits. Toujours quelques Gitanes se pressent autour du puits sacré, l'ancienne fontaine miraculeuse, pour se désalter d'eau sainte et bienfaisante. D'autres se sont répandus sur les escaliers qui montent, de chaque côté, au chœur surélevé de l'église; ou bien ils descendent le large escalier central qui mène à la crypte basse de Sara, leur Saint-des-Saints : ils vont là, prier devant la châsse et la statue de l'Égyptienne, avec des gestes étranges, inconnus.....; sans cesse, des mains brunes viennent caresser la châsse, des lèvres chaudes viennent la baiser; sans cesse, des fidèles viennent orner la précieuse statue de dentelles, de bijoux ou de fleurs; puis ils leur font pieusement toucher des objets familiers tels que portefeuilles, médailles ou chapelets..! Et partout ils allument

1) Grellman, *Histoire des Bohémiens*, Paris, 1810.

2) Pour les services chrétiens : voir *Le Vade Mecum des Pélerins aux Saintes Maries* par le Chanoine Ribon, Aix, 1919.

des cierges énormes, que des femmes veillent et soignent avec la plus pieuse attention. Les fêtes terminées, tout disparaîtra jusqu'à l'année suivante; bijoux et dentelles de Sara, cierges non consumés, tout sera enlevé au fond des roulottes.

Autrefois[1], les Chrétiens n'étaient pas admis dans la crypte. Les seules manifestations de la piété Caraque, qu'ils pouvaient surprendre, étaient bien étranges; déjà le culte et la veillée des cierges avaient frappé les observateurs; à certains moments de la cérémonie, disent-ils, de jeunes Bóumianes, se passant des cierges de main en main, s'avançaient vers le puits sacré, buvaient de son eau sainte, et redescendaient dans la crypte avec des jeunes gens désignés au passage. Les offices religieux des chrétiens semblaient peu intéresser les Bohémiens et, tandis que les premiers, dans leur enthousiasme, criaient à pleins poumons « Vivent les Saintes-Maries! Vivo lei Santi Mario! » les autres restaient muets, à moins qu'ils ne répondissent : «Vive sainte Sara! » Un prêtre qui avait gagné la confiance d'un chef Caraque, obtint une nuit l'autorisation de jeter un bref coup d'œil dans la crypte mystérieuse; quelques dormeurs étaient enfouis sous des couvertures; dans l'obscurité, il ne put rien apercevoir d'autre, rien qui permît d'éclaircir le mystère ; et comme les mystères religieux sont toujours la matière des pires soupçons, le curé des Saintes ordonna aux Bóumians, voici quelques 12 ans, de laisser libre l'entrée de leur sanctuaire pendant les fêtes. Ils se sont soumis, car dans l'ordre religieux aussi ils s'européanisent : même, sans trop délaisser l'humble Sara, ils commencent à s'adresser aux Maries plus glorieuses.

Le 25 mai, dans la matinée, une procession se déroule de l'église jusqu'à la mer. Le clergé marche en tête : l'un des prêtres porte le Bras d'argent, reliquaire de Sainte Marthe. Six Bóumians vêtus de tuniques blanches, portent la barque sacrée qui contient les statues de Marie-Jacobé et de Marie-Salomé.

1) A. Loth, deux art. de l'*Univers* 8 et 17 juillet 1905. — Aurouze, *Histoire critique de la Renaissance Méridionale*, t. II, Avignon 1907. — Charles Roux, *Aigues-Mortes*, Paris, 1910.

Les autres Caraques attendent sur la plage; quelques-uns, sous l'empire d'une foi délirante, entrent dans la mer et veulent y entraîner la barque sainte : celle-ci possède le don surnaturel de refouler les vagues : qu'ils soient français ou Bohémiens, tous les croyants ont vu les flots s'apaiser quand arrivent les porteurs. Il y a peu d'années ceux-ci entraient encore dans les eaux, jusqu'aux épaules, accompagnés de tout le peuple Caraque. Mais bousculades et exhibitions, malgré leur pieuse intention, avaient fini par scandaliser les assistants plus chrétiens. Le curé monte sur un canot de pêcheur d'où il bénit la mer, puis il élève au-dessus de sa tête le Saint-Bras ; quand il l'abaisse, c'est la fin de la cérémonie ; la procession retourne vers l'église, ce pendant que des pélerins de toute provenance cherchent à s'emparer des fleurs qui ornaient la barque des saintes : ils les garderont comme des reliques ou des amulettes. Dans l'esprit des chrétiens, cette bénédiction de la Mer doit protéger les navigateurs, grâce à l'intercession des Saintes-Maries, patronnes et protectrices des marins.

Les Gitanes, depuis longtemps se disent chrétiens, et suivent à peu près les règles de la religion catholique[1]. Le roman d'Alonso les montre dès le XVIIe siècle priant les saints des Espagnols[1]. Ils font baptiser leurs enfants plusieurs fois, y trouvant quelqu'intérêt. Les mariés ne manquent pas de se rendre à l'église, mais sans toujours requérir un prêtre qui ferait payer les frais d'une messe. Il y a quelques semaines (en juin 1920), les Toulousains s'étonnaient de voir parer l'église de Saint-Sernin en vue d'une cérémonie magnifique : l'enterrement de Don José, un « roi » de Gitanes. Les Caraques célèbrent avec enthousiasme la fête de Noël. Ils ont conservé, pour la fête des morts, des rites spéciaux où de Rochas[2] a pensé retrouver un écho des traditions asiatiques : après le repas, le soir de la Toussaint, ils allument des cierges de diffé-

1) Borow, *The zincali or Gypsies, of Spain*, Londres, 1e édit. 1849.
2) De Rochas, *les Parias de France et d'Espagne*, Paris, 1876.

rentes grosseurs, dont chacun correspond à un mort de la famille ; pendant que les flammes brillent, on évoque le souvenir des disparus et l'on prie pour eux ; le service de chaque mort est intimement lié à la combustion du cierge qui le représente ; si les cierges trop gros, se consument lentement, on recommencera plusieurs soirs de suite le pieux exercice, et ceci jusqu'à l'extinction de la dernière flamme. Les Caraques semblent persuadés que le feu, très puissant, exalte leurs prières et les porte à leur Dieu. Par leurs origines, les Romanichels sont d'ailleurs frères des peuples d'Orient, chez qui le feu a une vertu magique.

***

On admet que les Bohémiens actuellement connus dans nos pays sont apparentés aux grandes bandes dont l'apparition effraya l'Europe occidentale au xve siècle, et plus particulièrement les Provençaux de Sisteron en 1419, et ceux de Marseille en 1422. On affirme couramment que tous les Bohémiens du monde sont en tous points identiques, ce qui n'est pas prouvé. Les anthropologues[1] n'ont pas formulé d'hypothèses sur l'origine des Romanichels, mais la seule étude des Bohémiens d'Europe orientale leur a enseigné l'existence de types divers. Les linguistes disent volontiers que les Tziganes sont originaires des Indes : leur langue, issue du sanscrit, est voisine des dialectes indiens modernes. L'étude de l'idiome gitane a montré, surajoutés au fonds sanscrit, des éléments perses, arméniens, grecs, slaves et roumains, témoins d'un séjour prolongé des Gitanes en Perse, en Asie-Mineure et dans la péninsule Balkanique[2]. Mais, suivant le mot de l'anthropologue Pittard, dans cette question d'origine, la linguistique ne semble pas avoir rendu des arrêts sans appel.

1) Voir Hovelaque, *sept crânes Tziganes*. *Revue Anthropologique*, v. III ; E. Pittard, *les peuples des Balkans*. Paris, Neufchâtel, 1917. — Articles dans l'*Anthropologie*, tomes XIII, XIV, XV.

2) Voir Vivien de Saint-Martin. *Dictionnaire de Géographie*, *art. Tziganes* par Deniker.

Dominique Henry[1], au début du siècle dernier, d'abord fait descendre les gitanes des anciens Maures d'Espagne. Puis, s'excusant de cette théorie, il les rattacha aux autres bohémiens d'Europe.

M. de Baroncelli-Javon[2], le poète provençal, qui vit aux Saintes, a su se faire aimer des Bóumiams, et leur inspirer confiance. Après les avoir bien observés, il croit aujourd'hui encore pouvoir distinguer nos Caraques des Bohémiens du Nord et de l'Est, tant au point de vue de leur genre de vie, de leurs métiers favoris, qu'à celui de leur aspect physique ; il les rapproche au contraire des Peaux-Rouges. Deux ou trois vieux nomades lui ont conté de « curieux radotages » : notre nation vient du pays où le soleil se couche ; nous avons été chassés de notre terre par un cataclysme effroyable..... ceci est écrit dans des livres en Espagne..... — Et je fus, dit M. de Baroncelli, amené moi aussi à radoter, à ébaucher pour moi-même une hypothèse de poète : les Caraques seraient issus d'une vieille race dont les débris, chassés par des cataclysmes de leur pays, l'Atlantide, se seraient d'abord réfugiés à l'embouchure du Rhône ; puis, pourchassés par des invasions, ils seraient partis à travers le monde, nomades pour être libres. Ils reviendraient chaque année en pèlerinage au vieux temple de leur patrie. Et de l'autre côté de l'Océan, tombeau de l'Atlantide, il y aurait d'autres fils d'Atlantes : les Peaux-Rouges, qui présentent de si grandes ressemblances avec les Gitanes !

Le Dr Bataillard[3] étudia les métiers de nomades en Grèce, et il compara les noms que l'on donne en ce pays aux Bohémiens, à d'autres noms donnés par les Grecs de l'Antiquité à

1) D. Henry, *Observations d'un voyageur sur les Gitanos.* (*La Ruche Provençale*, 1820, L. III). — *Histoire du Roussillon* (1833).

2) F. de Baroncelli-Javon. *Les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer* dans *Aigues-Mortes* de Charles Roux, Paris, 1910. — M. André, *Aqueli que non mourùn* (*l'Aioli*, 1899).

3) Bataillard, *Sur les origines des Bohémiens ou Tziganes. Les Tziganes de l'âge du Bronze*, Paris, 1876. *Nouv. recher. sur l'apparition et la dispersion des B. en Europe.* Paris, 1849.

certains peuples de l'Orient méditerranéen. Il conclut de ses travaux que les Tziganes actuels descendent en majeure partie de ces anciens peuples : Sinties, Sicannes, Sigynes du Bas-Danube, Salasses.....; les Sibylles auraient été des femmes Romanichelles diseuses de bonne aventure ; même, dans la Gaule alpine et provençale, il y aurait eu de ces anciens Tziganes : les Salasses habitaient au val d'Aoste ; et les marchands, dans la région de Marseille, étaient appelés Sigynnes.

Il semble certain que les Bohémiens ont des origines multiples; cela n'infirme aucune de ces hypothèses et laisse le champ ouvert à de nouvelles propositions.

Cependant, le fait que des peuples anciens et des Tziganes aient été désignés sous des noms analogues pourrait simplement indiquer qu'on a confondu des peuples dont le genre de vie était le même. Un fonds indien est incontestable puisque la langue des Romané est très voisine des dialectes modernes de l'Inde; Bataillard lui-même admettait que des Djatts transportés du VIIe au IXe siècle en Asie-Mineure par les conquérants arabes seraient parmi les ancêtres des Tziganes, mais il ne put concevoir qu'un nombre très restreint de Djatts ait donné naissance aux nombreux Bohémiens des temps actuels. Quoiqu'il en soit, les tziganes sont de langue indienne, et avant d'envahir l'Europe occidentale, ils avaient appris les formules magiques de la chiromancie et de la cartomancie connues des anciens devins de l'Orient moyen. Dans le levant, il y eut de temps immémorial des nomades diseurs de bonne aventure : c'étaient d'abord les Goètes de l'ancienne Grèce, que M. Hubert appelle de « véritables bohémiens[1] ». D'autre part, les écrivains latins nous ont conservé le souvenir des prêtres de la Bonne Déesse Syrienne, et des prêtres d'Isis, qui parcouraient tous l'Empire en prédisant l'avenir. Ces nomades, possesseurs de la Sagesse égyptienne, ont pu se lier avec quelques Indiens, pères des Romanichels, leur léguer de nouvelles formules magiques, et, avec le nom d'Egyptian, du sang égyp-

1) Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. *Magie* (H. Hubert).

tien. Car des hommes vivant ensemble ou avec une même conception de la vie sont naturellement amenés à se confondre.

En Europe occidentale aussi, les Bohémiens trouvèrent des indigènes hors la loi, dont le genre de vie était plus ou moins analogue au leur : les Marcelots, Gueux, Mattois, Argottiers..... Ils eurent avec eux des relations certaines : témoin Pechon de Ruby[1] : ce jeune gentilhomme breton, d'humeur aventureuse, vécut au XVIe siècle avec une bande de Marcelots, puis il passa dans une bande de « Bohémiens ou OEgyptiens » dont le chef l'accueillit avec plaisir, promettant de lui enseigner de bons tours. Par des relations de Gueux à Bohémiens, Francisque Michel[2] explique comment ces derniers ont pu apprendre les langues de l'Europe occidentale.

Dans le Midi de la France, et spécialement dans la région d'Arles, les bohémiens rencontrèrent des Orientaux apparentés à ceux qu'ils avaient connus dans le levant : il y avait en Provence au moyen âge, des Syriens, Perses, Égyptiens, . .. ; on les appelait tous « Syri »[3] : les Syriens, furent les seuls industriels du monde barbare, et les seuls navigateurs de la Méditerranée du Ve au VIIIe siècle. Alors commencèrent les grandes invasions musulmanes en France, les incursions de corsaires arabes ou mauresques sur les côtes. Les musulmans étaient alors nommés Sarrazins[4]. Il en subsista pendant longtemps dans le Midi de la France (l'esclavage fut supprimé au XVe siècle en Provence, et seulement au XVIIe siècle en Rous-

1) Pechon de Ruby. *Vie des Marcelots, Gueux et Bohémiens*, 1596, plusieurs fois réimprimé ; reproduit dans les *Joyeusetez, Facéties et Folastres Imaginations de Caresme Prenant* (Paris, 1829-34) et dans les *Variétés historiques et littéraires*, par Ed. Fournier, vol. 8, Paris, 1857.

2) Voir, à ce sujet, une page de Francisque-Michel, reproduite dans Lacroix. *Mœurs, usages et coutumes du Moyen-Age*, Paris, 1871.

3) L. Bréhier. *Les colonies d'Orientaux en Occident au Moyen-Age* (*Byzantinische Zeitschrift*, XII, 1903.

4) Mathorez. *Les étrangers en France, sous l'ancien régime*, t. I, Paris, 1920.

sillon). On appelait alors Sarrazins tous les hommes dont l'attitude, les yeux noirs, la complexion brune décelaient une origine « orientale ». L'arrivée des bohémiens étonna moins les Provençaux que les Français du Nord : c'étaient encore des Sarrazins.

Il y avait ainsi en Occident une série de peuples ou de tribus qui purent, eux aussi, se mélanger avec les Égyptians, et qui ont peut-être contribué à modifier leur caractère et à former cette unité complexe : le peuple Caraque.

*
* *

Les Bohémiens, en général ne s'attachent à aucun lieu. Par quel concours de circonstances, les Caraques ont-ils pu échapper à cette apparence de loi, et faire d'une ville chrétienne, les Saintes-Maries-de-la-Mer, leur métropole religieuse.

L'origine du culte chrétien en ce lieu est, elle-même, mystérieuse On admet aujourd'hui que l'Église a pris la place d'un ancien sanctuaire païen dont des ruines, d'apparence romaine ont été retrouvées. A quelle divinité était voué ce temple antique? On a mis en avant, sans toujours de grandes preuves, les noms de Vénus, Diane Ephésienne, Mithra[1].

Le principal document invoqué pour résoudre le problème, est la célèbre inscription des Saintes, dont l'original est perdu[2]. Vincent Philippon, qui la reproduisit en 1521, crut y lire, à

1) Idée d'un temple de Vénus : Voir Aurouze, *Hist. critique de la Renaissance méridionale*, t. II, Avignon, 1907. L'idée d'un temple de Diane Ephésienne s'appuie sur un passage de Strabon, dans sa *Géographie*, et a été adoptée par Bouche, dans son *Histoire de Provence* (Marseille, 1785). L'idée d'un temple de Mithra est couramment admise aujourd'hui, mais ne semble pas avoir de fondement solide.

2) Vincent Philippon, *Livre Noir*, 1496, publié dans le travail de Gautier-Descottes. — Michaelis. *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et l'histoire de sainte Anne*, Lyon, 1592. — De Villeneuve, *Statistique des Bouches-du-Rhône*, 1824. — Pour la critique du texte restitué par les auteurs de la statistique : voir Gautier-Descottes, *L'église des Saintes-Maries ou de la Ville de la Mar. Formation de la Camargue*, Avignon, 1879.

rebours, l'indication du lieu où avaient été enfouis les corps des Maries. En 1824, les auteurs de la statistique des Bouches-du-Rhône, comparant les dessins de Philippon avec on ne sait quels morceaux de marbre, restituèrent un texte d'invocation à Jupiter Optimus Maximus. Mais les critiques ont considéré cette restitution comme entièrement fantaisiste. Depuis, un professeur au lycée d'Arles, M. Lacaze-Duthiers[1], a reconnu l'inscription des Saintes dans une dédicace « aux Junons Augustes » trouvée « dans une île du Rhône, près d'Aigues-Mortes », et qui fut reproduite, d'après les « Codices Vaticani » dans le « Corpus Inscriptionum Latinarum. » Le pluriel « Junonibus Augustis » ne serait pas incompréhensible : il y a dans l'église des Saintes une source sacrée ; or, en Gaule, les fontaines étaient adorées sous la forme de déesses ou de dieux uns, doubles ou triples. M. Lacaze-Duthiers, pense que la trinité des Maries se serait substituée à une trinité de Junons.

Ne pourrait-on invoquer un autre genre de documents, d'ordre moins matériel : les rites ? Les mystères religieux des Gitanes rappellent les vieilles religions mystérieuses de l'Orient[2]. Et, ce n'est pas, pourtant, par leur partie la plus secrète que les deux groupes de culte paraissent se ressembler ; les analogies les plus dignes de remarque concernent les rites publics de bénédiction de la mer. Par là, le culte des Saintes-Maries évoque celui des divinités égyptiennes tel qu'il s'était répandu, vers la fin du paganisme romain, dans le monde méditerranéen, et en particulier dans la région de Nîmes et d'Arles.

Isis était la patronne des jeunes filles, des femmes jouaient

1. M. Lacaze-Duthiers, ancien professeur au lycée d'Arles, a écrit d'intéressantes monographies des monuments de la région arlésienne, mais il n'en a publié aucune. — Vr. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. XII, n° 4101.

2) Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911. — Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907. — Lafaye, *Histoire du culte des divinités alexandrines hors d'Égypte*. Paris, 1884. — Apulée *Metamorphoses*, livre XI. Edit. V. Bétolaud, Paris, 1861.

un rôle dans son culte ; on a prétendu qu'il en était de même dans les mystères religieux des Caraques, et les Maries ont de telles spécialités médicales que des femmes surtout viennent les implorer. Les fidèles de la déesse égyptienne, s'ils étaient malades, passaient la nuit dans son temple, où elle leur apparaissait en songe, et les guérissait. D'autres dieux antiques chassaient de cette sorte les maladies, mais vers la fin du paganisme, cette façon d'agir a pu être notée comme une des caractéristiques d'Isis. Une telle conception du miracle guérisseur n'a pas été détruite par le christianisme, et des pèlerins malades ont vu les Maries leur apparaître dans un rêve et calmer leurs souffrances[1]. Le culte d'Isis et de Sérapis était souvent lié à celui des sources, l'eau jouait un rôle purificateur pour les Isiaques : leurs prêtres, chaque jour, faisaient des libations d'une eau prise à une fontaine secrète, que certains auteurs croient être un réservoir d'eau divinisée du Nil, mais qui pourrait être une source ou un puits sacré. Et surtout, Isis était la patronne des navigateurs : ils donnaient volontiers son nom à leurs vaisseaux, car elle protégait des naufrages comme font aujourd'hui les saintes Maries. D'anciennes monnaies des villes asiatiques représentent Isis Pharia, debout sur une galère, tenant, au-dessus de sa tête, une voile enflée par la brise et l'on voit sur les médailles des chrétiens, les Maries dans leur barque, tendant au vent leur manteau en guise de voile. Tacite, à propos de rites observés en Germanie, citait le vaisseau comme un symbole proprement Isiaque ; de même une barque est l'emblème des Saintes-Maries-de-la-Mer.

Diverses fêtes religieuses du culte alexandrin, employaient une barque ou un vaisseau, surtout la fête du Navigium Isidis, qui rappelait, croit-on, l'union d'Osiris et d'Isis. Le 5 mars au matin, une procession se déroulait du temple vers la mer : précédés d'une mascarade, entourés d'une foule de fidèles

1) Voir la guérison de Pierre de Nantes, dans *l'Histoire des Trois Maries* de Jean de Venette (1357) (manuscrit bibliothèque nationale fonds français 1531).

portant des torches et des flambeaux, les chantres, les initiés, et les ministres du culte s'avançaient vêtus de robes d'une blancheur éclatante. Ils portaient des objets symboliques, parmi lesquels étaient une lampe d'or en forme de vaisseau, et le Bras [1], symbole d'Isis-Justice. Sur le rivage se trouvait une barque « artistement construite » ; le grand-prêtre s'en approchait, la purifiait avec une torche enflammée, un œuf et du soufre puis la dédiait à Isis, et les fidèles venaient y accumuler leurs dons ; alors on lançait à la mer la nef sacrée et tandis qu'elle disparaissait à l'horizon, les prêtres et les fidèles retournaient vers le temple ; un ministre du culte lisait des prières, qu'il terminait par cette formule : « les vaisseaux peuvent prendre la mer ».

Cette fête d'Isis eut un succès considérable dans tout l'Empire romain : elle marquait le début des campagnes maritimes. Déjà à Rome, suivant Silvestre de Sacy [2], on célébrait l'ouverture de la navigation par des jeux et des spectacles, le 10 mars, bien que les flottes ne se missent guère en mouvement avant le milieu de mai. Étant donnée l'importance que prit la fête du vaisseau d'Isis chez tous les peuples maritimes de l'empire, il semble qu'elle ait syncrétisé tous les cultes célébrés auparavant, pour demander aux dieux de favoriser la navigation pendant la saison nouvelle. Quand le christianisme se fut développé aux dépens des grandes religions centralisatrices déjà formées, comme la religion Isiaque, il s'en appropria

1) Ce détail du Bras, commun au processions d'Isis et des saintes Maries, semble assez typique. Les deux bras sacrés modernes avaient été fondus avec l'argent de deux vases offerts par le roi René (xve s.) (L'un de ces deux bras fut perdu sous la Révolution, et remplacé par souscription). Malheureusement rien n'indique s'ils ont été copiés sur quelque symbole antérieur, conservé aux Saintes-Maries. Au Moyen-Age, on fit beaucoup de ces « reliquaires topiques » représentant la partie du corps à laquelle se rapporte la relique conservée. Un des saints Bras est censé contenir un fragment du bras de sainte Marthe.

2) Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, 2e édition, annotée par Silvestre Sacy. Paris, 1817.

certains rites. Quelques détails de la fête du Vaisseau furent reconnus par M. Ciacieri[1] dans le culte de Sainte Agathe, à Catane. Les Grecs modernes ont conservé une fête religieuse pour bénir la mer et « ouvrir » la navigation : le patriarche monte sur un bateau et récite une prière; puis, d'un signe de croix, il bénit la mer, « et ainsi elle se calme »[2]. Après cette cérémonie, les marins s'embarquent avec plus de confiance.

Il y a une certaine analogie entre tous ces rites méditerranéens, ils forment une famille : ceux d'aujourd'hui (et l'on en trouvera sans doute d'autres exemples plus cachés), accusent quelques divergences, mais ils peuvent avoir eu pour point de départ le culte Isiaque, si généralisé dans les pays soumis à Rome, et qui était lui-même le point de convergence de rites antérieurement célébrés dans ces pays.

En tous cas, l'antiquité en Camargue d'un culte de la barque, à quelque divinité ou sainte qu'il fût primitivement adressé, peut expliquer l'ancien nom de Ratis, donné au pays des Saintes-Maries-de-la-Mer[3].

Si l'hypothèse d'un culte Isiaque explique plusieurs aspects des problèmes relatifs aux Saintes-Maries, n'oublions pas que l'hypothèse des Junons augustes expliquerait qu'une trinité féminine soit vénérée en ce lieu. Mais on sait comment les religions orientales se diffusèrent dans l'empire romain : leur extension fut accompagnée par un important phénomène de

1) *Analecta Bollandiana*, 1906 : Compte rendu d'un article de Em. Ciacieri, intitulé *La festa di Santa Agata e l'antico culto di Iside in Catania*, paru dans l'*Archidio storico per la Sicilia orientale*, t. II (1905). — Cf. Carrera. *Delle memorie antiche della citta di Catania* (1642).

2) Goar. Εὐχολόγιον, *sive Rituale Graecorum, complectens ritus et ordines divinae liturgiae*. Paris, 1647.

3) On a tenté, sans grand succès, d'expliquer autrement le nom de Ratis : on a voulu le rapprocher du mot « radeau » : en Camargue, les radeaux sont des terrains plats couverts d'herbes, entoures d'eau, et qui depassent à peine la surface des étangs. Mais c'est un mot recent, et les chartes des XIIIe et XIVe siècles n'employaient jamais un terme « ratis » ou « radellus », mais « racegia, rasegia, ou rasieia », que l'on retrouve dans quelques noms propres. V. Reynaud. *La Tradition des Saintes-Maries* (Paris-Marseille, 1874).

syncrétisme, transformant les unes en les autres plusieurs divinités d'origines diverses : « Isis aux mille noms » par exemple, fut une déesse panthée ; elle avait accaparé en de nombreuses cités, les hommages rendus auparavant à « mille déesses », et un écrivain latin[1] a pu lui faire dire à juste titre : « il y a des peuples qui m'appellent Junon ».

Ces hypothèses sur l'origine du culte des Saintes-Maries-de-la-Mer ne fournissent pas de renseignements directs sur la façon dont les Caraques s'attachèrent à lui. La personne qu'ils vénèrent et prient surtout est Sara. « Ce n'est guère étonnant, dit-on : ils viennent à Sara car elle était Égyptienne et qu'ils se croient Égyptiens. » C'est là une thèse *a priori* et sans consistance.

L'histoire de Sara dans l'esprit de la chrétienté est assez obscure. Un carme de Paris, Jean de Venette, qui dit s'être documenté dans « des livres latins », termina en 1357 un long poème sur la vie des Trois Maries[2]. L'exode de la Sainte-Famille en Égypte, y est raconté tout au long. Dans ce pays, Joseph prit pour son épouse la vierge Marie, une « chambrière », Sarrette ; « elle était extraite des Juifs ; son père était de Galilée, sa mère de Béthanie ». Plus tard, cette Sarrette devait s'attacher au service des Maries Jacobé et Salomé, les saintes de Provence. Michaelis, en 1592[3], connaissait une autre légende ; d'aucuns, selon lui, disaient que Sara était l'épouse répudiée de Ponce

1) Apulée, *Métamorphoses*.

2) Jean de Venette : voir la 1re note de ce travail. Le procès-verbal d'Invention des Reliques, en 1448, semble ignorer Sara. Elle reparaît dans le *Livre Noir* de V. Philippon (1496) ; des ossements attribués à Sarra ou Sarrette auraient été retrouvés à la fin du xve siècle, et recueillis dans une caisse de bronze avec quelques morceaux de l'autel de terre pétri, disait-on, par les Maries elles-mêmes. Une inscription gravée sur le piédestal de cette châsses mentionnait les restes de l'autel et ne citait même pas Sara (*Histoire des saintes Maries Jacobé et Salomé*, par un prêtre du clergé de Paris, 1750). — Petit à petit, Sara a acquis le titre de sainte, qui ne lui fut jamais décerné officiellement.

3) Michaelis, *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et l'histoire de sainte Anne,...* Lyon, 1592.

Pilate. Aujourd'hui elle est devenue une Égyptienne à la peau noire; on ne sait pas à qu'elle époque cette métamorphose eut lieu.

Les ouvrages de nos contemporains tendent à attribuer au culte des Gitanes une origine très lointaine, mais on ne connaît aucun ancien document qui indique la présence aux fêtes du 24 mai d'orientaux aux coutumes étranges. Sans doute les premiers Romanichels qui fréquentaient les Saintes Maries ont-ils simplement commencé, obéissant à quelque loi d'imitation, par suivre le grand mouvement de population qui signalait le pèlerinage de mai. On sait avec quelle facilité les Bohémiens adoptent les rites religieux des peuples au milieu desquels ils se trouvent. Dès 1448, l'année où les fêtes prirent toute leur ampleur, ils avaient atteint l'Europe occidentale et pouvaient venir en Camargue. S'ils y avaient manifesté leur religion par des rites capables de heurter l'esprit intransigeant des chrétiens d'alors, n'auraient-ils pas provoqué de graves conflits dont quelques documents conserveraient le souvenir? Alors, on se demande si leur premier culte n'était pas un culte chrétien; une transformation progressive l'aurait, lentement, différencié de celui des européens sans qu'une date saillante ait pu être notée à l'origine de cette évolution. Aux périodes de trouble, les changements sont précipités; pendant la Révolution, les reliques des saintes avaient disparu, les pèlerinages étaient oubliés, Français et Bohémiens perdirent tout contact religieux. Quand, au XIXe siècle enfin calmé, les fêtes reprirent, la différence des deux cultes dut se montrer plus nette qu'elle n'avait jamais été. Il est naturel que les Bohémiens, au milieu d'une foule peu sympathique, aient tendu à s'assembler; on leur laissait la crypte : cet endroit sombre, à la voûte basse, était bon pour ces inférieurs, ces mauvais chrétiens! cet endroit méprisé sur l'autel duquel on ne célébrait aucun office. Un seul objet dans la crypte était saint et digne de pieux hommages : l'humble châsse de Sara. Ainsi put s'établir un lien entre les Egyptians et cette Sara, désormias

qualifiée d'Égyptienne. Les Caraques avaient peut-être aussi conservé le souvenir d'anciens usages orientaux ; et puis, leur esprit était riche de ce sentiment magique qui fait vivre les rites religieux, qui tend à les créer et les transformer. Dans la crypte profonde, un culte nouveau a pu se préparer, naître, et vivre toujours plus différent de celui des chrétiens, jusqu'au jour où la civilisation européenne vint enserrer la vieille race nomade, et la détacher des anciens usages.

Pourrions-nous être plus hardis, et essayer de conclure une hypothèse, plausible mais bien fragile, de cette convergence de trois éléments égyptiens aux Saintes-Maries-de-la-Mer : rites de bénédiction de la mer, rappelant la religion d'Isis; culte d'une Sarra ou Sara prétendue Égyptienne et qui pourrait être une ancienne déesse ; présence au pèlerinage de Gitans ou Égyptians, héritiers des devins de l'ancienne Égypte? Il y a certes plus d'une affinité entre les bouches du Nil et le delta du Rhône. Les Égyptians, dès leur arrivée en Camargue, se seraient attachés au culte de Sara, parce que des rites connus d'eux y étaient liés, ou parce que Sara était dès lors vénérée par des pèlerins qu'ils pouvaient regarder comme des frères. Les rites reconnus auraient été les vestiges de vieux mystères égyptiens que les chrétiens auraient dû maintenir purs à travers tout le Moyen-Age ! Les fidèles de Sara, ressemblant aux Bohémiens, et qui auraient pu perpétrer son culte jusqu'au XVe siècle, auraient été quelque groupe d'Orientaux : les Provençaux auraient confondu ces Isiaques dégénérés avec des « Syri » ou des « Sarrasins », habitant le Midi de la France. Les plus purs des catholiques n'auraient pu protester contre un culte qui n'avait pas encore ce caractère fermé qu'il acquit petit à petit dans la suite. De même que les Romané avaient dû se lier et se confondre avec quelques « Égyptiens » du Levant, de même ils pourraient s'être liés et confondus avec des Isiaques attardés en Provence.

Ces propositions ont un caractère trop aventureux. Mais l'état actuel de la science ne permet guère d'être affirmatif. Les mystères de la crypte sont devenus un fait historique, ce qui

restreint le champ des observations. Une étude anthropologique des Gitanes, et une connaissance plus parfaite du Moyen-Age tant Européen que Levantin, permettra peut-être un jour d'infirmer, de modifier, ou de confirmer l'une de ces hypothèses.

***

Au cours de cette étude sur les Caraques, nous avons plusieurs fois constaté une tendance de ce peuple à perdre de sa personnalité en s'européanisant. De même que la civilisation envahit la Camargue, sa terre sainte, de même l'occidentalisme envahit sa vie entière.

Quand les Bohémiens et les Européens, de vie et de race différentes s'étaient trouvés en présence au XVe siècle, ils avaient des conceptions très différentes sur la propriété ; ils se heurtèrent, et furent peu disposés à observer, vis-à-vis les uns des autres, la morale qu'ils observaient, les premiers entre nomades, les seconds entre sédentaires. Mais aujourd'hui, si la mauvaise réputation des Bohémiens est ancrée dans l'esprit des Européens, on ne peut imputer aucun grave méfait aux Caraques : leur morale s'européanise.

Leur religion, leur magie s'abâtardisent progressivement. La musique, l'art qui sait le mieux traduire l'état des âmes, est chez eux toute espagnole. La génération actuelle ignore la langue des ancêtres. Le vieux métier tzigane, la chaudronnerie, est décadent en Espagne, et oublié en France. Les costumes ont perdu en grande partie leur originalité, et même le nom de Caraque et l'adjectif « propre » peuvent désormais s'accorder !

L'existence d'une organisation politique spéciale est on ne peut plus douteuse. Officiellement en France, le régime des nomades est déterminé par la loi de 1912 : à tout bohémien âgé de 13 ans au moins, il faut pour séjourner dans notre pays un « carnet de nomade » délivré par un Préfet. Ce carnet porte le signalement de son propriétaire. Il doit être timbré par le Maire de toute commune où stationne le nomade, à son arrivée

et à son départ, mais aucune indication n'en est gardée à la Mairie.

Les bandes qui apparurent en Europe au XVe siècle, obéissaient à des chefs : comtes, ducs ou rois. La principale était celle du roi Zundl; les ducs Mihali et Andrash commandaient celles qui traversèrent la Provence[1]. Il y a encore en différents pays des rois ou reines de Bohémiens. Les paysans de France voient parfois, non sans étonnement, des milliers de Romanichels se concentrer dans quelque plaine; à peine a-t-on remarqué leur arrivée, ils sont là, innombrables, tout installés. Au bout de deux ou trois jours ils sont déjà partis et ils s'éloignent dans toutes les directions; arrivée, séjour, départ, tout a été mystérieux; un bruit se répand dans le pays : cette réunion était un grand congrès où les Bohémiens ont élu leur souverain.

De tels rendez-vous ont-ils été décidés à l'avance? ou bien un signal a-t-il pu être donné aux bandes dispersées? Les Romané ont en effet, comme la plupart des nomades d'Europe, la réputation de disposer à l'entrée des villages, des branchages entrecroisés, véritable système d'écriture, destinés à renseigner leurs frères sur le pays et ses ressources. De tels moyens de correspondre permettraient peut-être de préparer l'élection du chef. Aux Saintes-Maries-de-la-Mer, on prétend que tous les trois ou quatre ans, les Caraques élisent une reine pendant le pélerinage. On a encore prétendu que ce fait avait eu lieu, en 1919; et pourtant, le saintin qui connaît le mieux les Bohémiens, M. de Baroncelli, met en doute l'existence de cette souveraine. Les Caraques sont les plus européanisés des Bohémiens : leur organisation primitive a pu se dissoudre, et les « on-dit » concernant l'élection d'une Reine, aux Saintes, pourraient être le souvenir d'un temps où cette élection avait réellement lieu.

Le sentiment d'unité de la nation Caraque est lui-même altéré

1) A Colocci, *Gli Zingari*. Turin, 1889.

par des distinctions sociales[1] : certains Caraques enrichis ont la faculté de s'habiller plus proprement, et d'avoir de plus belles roulottes que les autres; un certain affinement atteint grâce à une vie matérielle plus aisée, et une éducation plus soignée tendent à créer des distinctions sociales. Aux Saintes-Maries, on voit les roulottes ou les charrettes se grouper avec une apparence de méthode : certains quartiers ainsi formés sont très propres et ne contiennent que des voitures bien meublées, tandis que d'autres présentent divers degrés de pauvreté.

Les Gitanes les plus « européens » ont abandonné la vie nomade. Dominique Henry citait déjà, en 1882, des Gitanes sédentaires. Ceux-ci, depuis longtemps, sont officiellement assimilés aux Français, et ils sont de plus en plus nombreux. En notre pays, on ne peut se passer de la masse, et il faut s'appuyer sur elle ; des actions et réactions inévitables naît une tendance à l'uniformité : en France, il devient difficile de rester libre et sauvage, les Caraques se fixent de plus en plus, ils ressemblent de plus en plus aux méridionaux qui les entourent. Les rapports dus au commerce suffiraient à expliquer cette convergence : on se fréquente aux foires; entre gens de même métier il s'établit des relations, puis, par une même façon de considérer le travail et la vie, il vient une communauté de pensée. Les voyages des Caraques sont déterminés par les foires, ce qui tend à régulariser leur vie : ils rétrécissent leur aire d'expansion, tandis que les maquignons français sont amenés à voyager, eux aussi. On conçoit que des familles ainsi rapprochées puissent s'allier entre elles. On cite plus de femmes caraques épousant des Européens que d'hommes caraques épousant des femmes blanches. Avant de se fixer définitivement, les Gitanes commencent par avoir des quartiers d'hiver en ville.

1) Les textes concernant les pèlerinages des Bohémiens aux Saintes Maries présentent ces derniers comme formant un corps très uni, dont la civilisation très primitive serait restée fort éloignée de celle des Européens et dont la religion serait absolument différente. L'impression que j'ai ressentie, on le voit, fut tout autre. Il est vrai que mes observations, faites en 1920, sont postérieures d'une dizaine d'années aux textes en question.

Mac Ritchie[1] nous apprend qu'ils voyagent moins en hiver que les nomades de race européenne : c'est une question de métier, car en hiver les Caraques ne trouvent pas de chevaux à tondre.

Quand la mauvaise saison approche, les demi-sédentaires remisent leur voiture, vendent leur cheval, et s'installent. A Codognan (Gard), un groupe de Bóumians s'est installé à demeure, d'abord dans des roulottes, puis ils ont bâti de petites constructions, créant ainsi le quartier gitane, dit des « baraques ». Les Caraques sédentaires restent marchands de chevaux; ils continuent à fréquenter les foires, mais s'y rendent par chemin de fer ou en automobile !

Quand vient l'époque du pèlerinage des Saintes-Maries, ceux des Gitanes qui ont conservé leur voiture, la préparent avec fièvre, pour la faire aussi propre et belle que leurs moyens le permettent. Et pour ceux qui ont le bonheur de nomadiser encore pendant l'été, la date de ces fêtes est le signal de l'envol.

Pendant toute la guerre, les Caraques mobilisés, les hommes les plus actifs de leur « nation », ont vécu les mêmes heures de tension que leurs camarades d'origine sédentaire. Il est encore bien tôt pour connaître l'influence du régiment français sur le soldat gitane et son genre de vie. La guerre, période de trouble, a hâté bien des évolutions. Il ne serait pas étonnant qu'elle ait contribué à franciser d'avantage les éléments hétérogènes de la nationalité française. Le jour approche où seuls les érudits pourront encore reconnaître un caractère « oriental » aux pèlerinages des Caraques en leur terre sainte de Camargue.

Juillet 1920.

François Berge.

1) Mac Ritchie *Gypsies of Catalonia* (*Gypsy Lore Society Journal*, anc. série, t. I).

FOLKLORE PALESTINIEN[1]

Traits recueillis par PHILIPPE J. BALDENSPERGER
entre 1869 et 1892
dans la vallée du Jourdain,
la région de Jérusalem et la région de Bethléem.

Fusselah : la Création

(1880 : *derviche de Naby Daniel* : *Sheikh Abed abu Bekr Abdallah*)

Lorsqu'Allah sortit de son repos primitif, il créa d'abord le *lauḥ el maḥfūḍ* et bientôt furent écrits sur cette table tous les événements qui se produiront jusqu'à la fin des temps. Il est donc juste de dire, en parlant de cette « table de la destinée » *ktībé winkatbet* : ce qui y est écrit est irrévocable. Le *lauḥ* était fait d'une brillante perle blanche, et l'original des chapitres du Koran y était écrit en un langage que connaissaient seuls Allah et Seraphaël, l'Ange de la Lumière. Le *lauḥ* est planté droit dans le *Jannet el-Kudos* (le plus saint des jardins) sa hauteur étant égale à la distance du ciel à la terre et sa largeur à la distance de l'Est à l'Ouest. Lorsque le *lauḥ* fut créé, Allah étendit le doigt et commanda à *Kalam* (la plume) d'être. *Kalam* apparut immédiatement. Il est fait de la même matière que le *lauḥ* et est d'une telle longueur qu'un cavalier mettrait 500 ans, au galop, à aller d'un bout à l'autre. Puis Allah commanda à *Kalam* d'écrire ; *Kalam* se mit à trembler, et, coulant de ses quatre-vingts pointes, l'encre divine, sous forme de lumière liquide, se mit à écrire de droite à gauche, par respect pour le créateur, tout ce qui a trait au passé,

1) Adapté de l'anglais des manuscrits de l'auteur par D. Saurat, maître de conférences, Bordeaux.

au présent et à l'avenir. De peur que quelqu'un n'essaie de s'approcher de cette *emm el-'ketob* (mère des livres), dans le vain espoir d'y lire l'avenir, une garde d'anges l'entoure perpétuellement. La volonté divine donna ensuite l'existence à une troisième perle blanche, et, à la parole d'Allah, cette perle trembla et se liquéfia : c'est l'Eau, sans laquelle rien ne peut exister. Cette eau s'étendit et devint la base de l'Univers, sur laquelle Allah fit se dresser 8.000 colonnes faites d'une substance inconnue, chaque colonne à 300.000 années de voyage de la voisine. Au-dessus de tout cela, Allah créa un immense baldaquin *'Arš Allah*, destiné à couvrir son trône. Il commença la création par le sommet, afin de montrer sa puissance. Sous cette arche, il mit le *Kursi*, son Trône, qui est soutenu par huit anges, et fait de pierres précieuses. Les 300.000 marches qui conduisent au trône sont à 300.000 années de voyage l'une de l'autre et couvertes d'anges affairés. Suivant leur rôle, les uns ont deux ailes, d'autres trois, d'autres quatre.

Ensuite fut créé Hawa. Hawa n'est pas seulement le vent, mais aussi l'air que nous respirons, et il soutient l'eau et le trône. Puis Allah mit en cercle autour de son trône un Serpent d'or à tête de perle blanche et aux yeux de saphir. Un roc plat, le *ṣaḫr* fut placé dans les cieux pour servir de pierre à prières pour les prophètes qui devaient naître sur la Terre. Par la suite, ce rocher azuré devint la pierre sur laquelle est fondée la Terre, et on peut encore le voir dans le Beit el-Makdas, sous le Dôme du Roc, à Jérusalem[1]. Quiconque possède un seul grain de ce *ṣaḫr el-Mu'allaq* a le pouvoir de faire des miracles.

Autour de cette pierre, quand Allah dit *kūni* (fiat) la Terre se forma et un puissant cyclone immédiatement se mit à mugir et à soulever l'eau en hautes vagues écumantes. Par la volonté d'Allah, la tempête cessa tout à coup, les vagues se pétrifièrent et sont maintenant les montagnes, et l'écume s'éleva si

1) Cf. Psaumes, 87, I.

haut qu'elle devint les nuages errants qui vont de l'Est à l'Ouest ; et, comme dit Abu-n-Nawās « Ni l'Est jamais ne se vide ni l'Ouest jamais ne se remplit. » Pour maintenir les eaux qui sont sur la surface de la Terre et les empêcher de s'épancher dans l'espace le *Japel el-Kaf* fut créé et formé comme un *Baṭié* (bol de bois). Sept océans et sept continents furent ainsi créés, l'un au dessus de l'autre à une distance de cinq siècles de marche d'un niveau à l'autre. Le grand océan *Baḥr el-Muḥit* entoure le tout.

La première Terre a été faite pour les humains, les Jinns et les animaux. La seconde contient des vents suffocants, comme ceux qui détruisirent la tribu de *'Ad* dans l'Arabie du Sud, lorsque cette tribu refusa d'écouter *Nabi Hud*[1]. Ces vents sont en réserve contre ceux qui se rebellent contre la vraie religion. La troisième terre contient les pierres de la géhenne, et est la route qui mène à l'Enfer ; la quatrième contient le soufre, la cinquième les serpents, la sixième les scorpions de l'Enfer, et la septième Iblis et ses légions. Iblis lui-même a un trône sur les eaux et donne aux mauvais anges les ordres néfastes qu'ils viennent exécuter dans leurs missions sur la terre des hommes.

Le ciel lui-même est divisé en sept jardins, sans compter celui dans lequel est le trône d'Allah, le *Jannet el-Kudos*, le plus saint des lieux, dont nul ne peut s'approcher

Allah a créé des anges et des archanges pour garder chacun des sept jardins. Autour de son trône sont les *'Azazel*, les plus aimés, qui ont reçu l'ordre d'assigner à chaque créature créée la nourriture et le climat qui lui conviennent. A la droite de *'arš Allah* est le très sacré *Sidret el-Muntaha*, l'arbre Lotus, qui diffère de l'arbre Dôm de la terre par la grosseur de ses fruits et de ses feuilles. Les fruits du Dôm au Paradis sont gros comme des cruches et les feuilles sont larges comme des oreilles d'éléphant. Le *Sidret el-Muntaha* est inaccessible même aux anges ;

1) Sura, 11, 61 62.

une sorte de voile les empêche de s'en approcher[1]. C'est de ce Sidret qu'Allah tira les tables sur lesquelles il écrivit la Loi qu'il donna à *Seidna Musa* sur le *Jabel et-Tur* (Sinaï).

Le prince de tous les anges, *Karubaïl*, avec ses légions de *Karubiun*, a le commandement suprême de tous les *Jannet*, et des archanges, qui, à leur tour, dominent chaque *Jannet*. Il réside dans le premier Jardin, ou jardin éternel (*Jannet el-ḫuld*).

Jibraïl, l'Esprit fidèle qu'on appelle souvent simplement *ruḥ*, est le messager spécial d'Allah. Il habite généralement le second jardin *Dār es-Salām* (la Maison de la paix). C'est lui qui apporta l'esprit à *batul Miriam* (la Vierge Marie), mère de Jésus, en respirant sur elle. Il vint à Mohammed sous la forme d'un pigeon et marcha parmi les grains de blé que le prophète avait répandus devant lui. En faisant semblant de manger les grains, il révéla au prophète les chapitres du Koran tels qu'il les avait reçus d'Allah qui les avait criés pour qu'ils fussent entendus jusque dans le plus bas des cieux. C'est aussi Jibraïl qui amena El-Borak, le coursier céleste qui, dans la célèbre nuit (Sura XCVII) transporta le prophète de la Mecque à Jérusalem pour y adorer Allah sur le *ṣaḫr* et lui fit visiter les sept cieux, le tout en un clin d'œil.

Le troisième jardin *Dār el-qarār* (la Demeure perpétuelle) est sous le commandement de l'archange Sadiel.

Le quatrième, *Jannet el-'Adn* (l'Eden) où Adam fut créé, de l'Archange Salsaïl.

Le cinquième, *Jannet el-Uawa*, de l'archange Makhaïl, l'ange des révélations.

Le sixième *Jannet el-Na'im*, (le jardin de la Jouissance) de Samḥaïl.

Le septième, *el-'Aliūn* (le plus haut) est gardé par Raphaïl. Dans celui-ci sont tenus les deux livres : *aljōn* pour les bons anges, les bons esprits et tous ceux qui observent la loi et font de bonnes œuvres, et *šaji'in* pour les rebelles, les démons et les mauvais.

1) Sura 53, 16.

Quelques autres Archanges ont des charges spéciales. Le terrible *Abu Yaḥya* plus connu sous le nom de *'Ozraïl*, est l'ange de la vie et de la mort, et enlève l'âme au moment même et et au lieu même fixé par la destinée.

Romān préside dans la tombe au jugement de chaque mort assisté par les deux anges noirs, *Vaker* et *Naker*. Le patient *Azraphaïl* attend, la trompette à la main, l'ordre d'Allah, pour sonner de son instrument, à la quarantième année après le jugement Dernier. A ses côtés est le gigantesque *Habakaël*, qui tient l'énorme balance qui remplit l'univers et dans laquelle les actes bons ou mauvais, seront pesés au moment prévu. *Malik* est le député d'Allah en Enfer : il s'assure que les condamnés y restent bien et y subissent leur peine. Iblis lui-même, dans cet enfer où le feu brûle soixante-dix fois plus que le feu terrestre, a sept archanges sous ses ordres. Chacun de ces archanges du mal règne sur un étage spécial de l'enfer, les sept régions se succédant du moins au plus terrible.

L'Eau de vie, le Fleuve *kauṯar*, a sa source dans le plus haut des cieux, et ne doit être bue que par les justes, qui en reçoivent l'immortalité.

L'eau est douce et crémeuse, et coule dans un lit de pierres précieuses; le long des rives sont des coupes d'argent dont boivent les Justes. L'eau est plus douce que le miel, plus blanche que le lait et plus fraîche que la neige. Les *'Ulyia*, qui furent les premiers êtres qui existèrent au Paradis, en burent, et c'est à cause de cela que chaque *Wali* a le pouvoir d'apparaître au lieu qui lui est consacré.

Il y a d'autres rivières ou fontaines d'eau douce, comme le *Muyet el-Ḥilm* (l'eau du rêve) dont but *el-Ḫiḍr* et qui lui conféra la jeunesse éternelle. *El-Ḫiḍr* et le prophète Elie ne font qu'un.

Un autre grand fleuve, le *Tabfah*, traverse le *Jannet 'Adn* et c'est grâce à ses eaux que poussent les grands arbres qui donnent de l'ombre aux élus. Bien des arbres ont été apportés du paradis sur terre: ils doivent être considérés comme sacrés;

tels sont l'olivier, le palmier, l'oranger, le pommier, le grenadier. Ces arbres ayant reçu l'eau du Paradis ont en eux de la substance humaine.

La fontaine de *Salsabil*[1] a un goût particulier de gingembre; la fontaine de *Tasnim*[2] donne du vin à goût musqué, on tient ce vin dans des jarres scellées et il est réservé pour les élus; il ne fermente pas et ne produit jamais l'ivresse. La Fontaine de *Kafur*[3] ressemble à la fontaine de *Tasnīm* par le goût, mais ses eaux entourent les palais construits par les anges pour les croyants qui n'ont jamais négligé de faire la prière. Plus la prière est longue, plus le palais est grand, car les anges la bâtissent pendant que le croyant prie.

Il y a autour du *Jannet el-'Adn* une haie épaisse de Sidr, et c'est pour cela que l'arbre Dôm croît si facilement, et qu'il suffit pour avoir un arbre de planter une tige en terre.

La terre fut créée longtemps avant les hommes. Le rocher d'azur était dans *Dār el-Qarār* pour les prophètes et quand Allah dit « Fiat » la terre se forma autour de la roche et fut soutenue par un ange. La couleur azurée est donnée au firmament par ce roc. L'ange se tient sur une émeraude, supportée par le gigantesque *Kuyuta*, taureau à 4.000 yeux, 4.000 oreilles, nez et langues et 4000 jambes. Chacun de ses pieds est à une distance de 500 années de voyage de l'autre et le taureau se tient sur *Bahamut*, la baleine monstrueuse qui nage sur l'océan infini. Quand Allah désire châtier l'humanité, il envoie un moustique gigantesque chatouiller les naseaux de la baleine, ce qui la fait éternuer, et alors la terre tremble.

L'océan lui-même est porté par les Ténèbres impénétrables, si épaisses que rien ne peut s'y enfoncer.

Le soleil, la lune et les étoiles passent entre les jambes du taureau. Quelquefois *Bahamut* essaie d'avaler la lune quand elle est dans son plein, ce qui produit les éclipses. Les prières, les

1) Sura 76, 18.
2) Sura 83, 27.
3) Sura 76, 5.

génuflexions, la récitation d'un certain nombre de versets du Koran lui font abandonner sa proie.

Iblis et les esprits : Qariné, Jan, etc.

Quand Adam fut créé, il était moitié homme et moitié femme mais graduellement la *Qariné* (compagne) se sépara. Or, cette *Qariné*, la première femme d'Adam prétendit que, comme elle était son autre moitié elle était son égale Elle refusa de lui obéir; elle fut donc chassée de l'Éden et, en conséquence, elle rencontra Iblis et devint sa femme. Il en eut une fille et un fils *Kinti* et *Kâma'o* qui l'aident à faire le mal. Lorsque Qariné fut partie, Adam se trouva solitaire, et Allah créa *Sit na Ḥawa* pour remplacer Qariné.

Iblis entendit raconter cela ; il décida de rentrer au Paradis, et demanda aux animaux, à chacun à son tour, de l'aider Seul le paon (la vanité) et le serpent (la dissimulation) l'écoutèrent. Il promit au serpent de le nourrir de chair et de sang d'homme si le serpent lui permettait de se loger dans ses crocs.

Alors, le serpent offrit à *Sittna Ḥawa* un magnifique grain de blé si gros qu'il lui remplissait la main et si tendre qu'en pliant un doigt elle fit une marque au travers. C'est cette marque qu'on voit encore sur les grains rapetissés. *Ḥawa* mangea du blé et persuada à Adam d'en manger; et ils en absorbèrent tant qu'ils eurent mal au ventre. Ils n'avaient pas alors d'organes pour digérer la nourriture ou en expulser les déchets. En conséquence leurs corps s'enflèrent et le résultat eût été fatal si *'Isa*, le Sauveur, n'était venu créer un orifice postérieur par lequel ils se débarrassèrent de la pourriture. C'est ainsi que le mal fut introduit dans le monde.

Allah chassa les quatre coupables *Ḥeiyé* le serpent, Iblis, Adam et Ḥawa du Paradis par quatre portes différentes. Adam, qui se repentait, fut lancé dans l'espace par la porte de la miséri-

corde, Ḥawa par la porte de la pénitence, Iblis par la porte de la malédiction et Ḥeiyé par la porte de la calamité; de sorte qu'Adam tomba dans l'île de Ceylan à Serandab; Ḥawa près de Jiddah sur les rives de la mer Rouge; Iblis à 'Ailah dans le golfe torride de Alsabah, et Ḥeiyé à Ispahan en Perse. La chute dura 200 ans; et ce n'est que 200 ans après cela que Ḥawa et Adam se rencontrèrent au Jebel 'Arafat, qui s'appela dès lors la montagne de la Rencontre.

***

Iblis voulut imiter son Créateur. Il fit un homme d'argile imité d'Adam et lui souffla dans les narines. Mais le souffle d'Iblis est de feu, aussi le corps devint tout noir et fut secoué de soubresauts violents. Iblis mit la main sur la tête de sa créature pour la calmer, mais alors les cheveux devinrent courts et crépus. Comme cet homme remuait encore, Iblis lui donna un violent coup de poing dans le visage et lui aplatit le nez.

C'est là l'origine des nègres. Tout ce qui est noir vient d'Iblis.

***

Un jour où Cain et Habil jouaient ensemble, Cain s'étant mis en colère, Iblis jeta une pierre à un oiseau et le tua. Cain profita de la leçon et tua son frère de la même façon.

***

Allah venait en ces jours visiter la terre de temps en temps. Un jour Iblis le rencontra à l'improviste. Il eût si peur qu'il fut pris d'une violente diarrhée. A l'endroit où il courut se soulager, poussa la plante à tabac, que l'homme a employée depuis avec de mauvais résultats

***

Iblis étant très occupé, cherchait un associé. Il ne put trouver que *Salt'un* le crabe, qui, comme Iblis marche de côté ou à reculons. « Où puis-je te trouver quand j'ai besoin de toi » demanda

Iblis. « Soulève une grosse pierre près d'une mare », répliqua le crabe « et tu me trouveras toujours là. Et moi où te trouverai-je? ». « C'est plus facile encore » répondit Iblis en riant « quand tu trouves un *qassīs* (prêtre chrétien) lève son chapeau et je serai là ».

***

Toutes les fois qu'on lève un objet, le nom d'Allah doit être mentionné. Sinon les esprits voleront cet objet. De même, un homme qui se met en colère et jure contre sa femme doit introduire le nom d'Allah au milieu de ses malédictions, autrement, les esprits au service d'Iblis qui sont toujours présents, enlèveront la femme. Des femmes disparaissent ainsi pendant des mois et vont cohabiter avec des Jân.

***

Iblis lui-même doit se défier de ceux qui n'ont pas de barbe. Les démons qui prennent figure humaine n'ont pas de poil sur le visage. Un jour, *Kama'o*, le fils d'Iblis fut envoyé par son père dans une assemblée d'hommes, pour leur demander de lui tisser un manteau avec un morceau de silex. Kama'o entra et dit : Mon père vous envoie ses *salam*, et prie l'honorable compagnie de lui faire tisser un manteau de ce morceau de silex.

Un homme glabre, qui s'était couvert de son *'Aba*, leva la tête et dit :

« Nous renvoyons les salutations, et prions votre père de faire d'abord filer le silex ; nous le tisserons ensuite. »

Quand son fils lui rendit la réponse, Iblis fut très en colère et dit : « Ne pose jamais de problèmes aux mortels quand un homme glabre est présent. »

***

Il y a trois sortes de démons. Ceux de la première variété vivent dans l'air, et ont des ailes, d'autres sont sur la terre sous forme de serpents, de chiens, d'hyènes et d'autres animaux ;

d'autres enfin — mareds, rasads, krud, etc. — habitent les vieilles ruines, les cavernes, les moulins à huile, les puits, quelques-uns furent créés deux mille ans avant Sidna Adam. D'autres sont les enfants de Sittna Ḥawa.

Ḥawa en avait quarante à la fois ; mais n'ayant pas assez de lait pour les nourrir tous, elle gardait les 20 plus beaux et jetait les autres et n'en avouait que 20 à Adam. Mais Adam ne fut jamais trompé et comme il voulait que toute sa descendance vécût, il envoyait ceux qu'Ève rejetait vivre avec les esprits derrière le Jabel el Kaf.

***

Chaque Jân (esprit) porte le nom d'un animal ou objet, chien, chat, loup, épée, etc. On ne doit jamais dire : « Loup, emporte cet enfant » ou « Épée, tue cet homme » sinon l'esprit correspondant exécute l'ordre, car les Jân font toujours ce qu'ils disent et réciproquement, prennent littéralement tout ce que disent les humains.

***

Un homme appelé *Salami* avait une femme, *Salma*, si timide qu'elle n'osait jamais sortir seule, même de jour. Un matin *Salami* dit à sa femme de se hâter de faire cuire le pain parce qu'il était pressé de partir pour les champs. « J'ai peur de sortir » dit la femme ; il y a un gros *Ḥardûn* (lézard) qui remue la queue juste sur le *Tabûn* (four) « *Salami* se mit à rire et cria : « *Ḥardûn*, viens la prendre ! » Honteuse, *Salma* sortit faire cuire. Mais *Salami* attendit en vain son retour. Il alla voir au *Tabûn* mais il ne trouva que la pâte dans le Batié (Bol de bois) et pas de *Salma*. Personne dans le village ne l'avait vue. Il alla trouver le Sheikh 'Aḥmad, fameux pour sa science. Quand il lui eut tout dit en détail, le Sheikh répliqua :

« Certainement, le *Ḥardûn* était un Jân (esprit). Comme tu l'as invité à prendre ta femme, il t'a pris au mot ». « Que faire ? » demanda *Salami*.

Le Sheikh lui donna une lettre pour *Malek el-Jân* (le Roi des Esprits) et un papier couvert de signes cabalistiques.

« Quand tu arriveras au grand *Sidri de Dair Imaḥaisin*, mets ce papier sur ton front et tu verras la cour des *Jân* assemblée. »

Salami fit ce qu'on lui disait, et il vit le roi des esprits sur un trône rouge avec ses Jân autour de lui. *Salami* mit la lettre du Sheikh au pied du trône et le roi envoya chercher le *Ḥardûn*.

« Rends la femme tout de suite ! » lui ordonna-t-il.

Le *Ḥardûn* refusa, disant « Cet homme m'a commandé de la prendre et elle m'appartient; je l'emmènerai au Jabel el Kaf. » Après une longue discussion, le roi se mit en colère et donna l'ordre de pendre le *Ḥardûn*. Les Jân aussitôt dressèrent un gibet et exécutèrent l'ordre. Alors, on amena la femme, qui fut rendue à son mari.

Ils partirent ensemble, tout heureux. A quelque distance de là, *Salami* fit asseoir sa femme, et retourna s'assurer que le *Ḥardûn* était bien mort. Mais il faisait très chaud et la sueur de son front avait effacé les lettres cabalistiques. Il ne vit plus qu'un vieux soulier pendant à une branche à l'endroit où le reptile avait été exécuté. Il rejoignit sa femme, à qui il témoigna toujours par la suite la plus grande bonté.

***

Les goules aiment les endroits déserts. Les ghoulys (goules de sexe féminin) sont les plus nombreuses et ont des enfants aussi voraces qu'elles. Pour pénétrer dans les communautés, elles s'habillent en *Felláḥat* et les imitent dans leurs travaux. Elles filent en marchant, ou portent leurs petits sur le dos. Ce sont toujours des personnes isolées qui les rencontrent. Une ghouly a les yeux brillants, des jambes de cheval et laisse une traînée d'étincelles sur son chemin, de sorte qu'on les reconnaît assez facilement.

*
* *

Une ghouly entendit un soir des femmes se concerter pour aller le lendemain laver à une source assez proche. Avant l'aube elle vint appeler l'une des femmes imitant la voix d'une amie, et disant que c'était l'heure de partir. La femme ramassa hâtivement son paquet de linge et un battoir en bois et sortit. Mais en chemin, elle remarqua les yeux brillants et les étincelles. Sans se laisser voir, elle enveloppa rapidement le battoir dans du linge pour le faire ressembler à un bébé, et, le donnant à la ghouly lui dit : « Tiens l'enfant, j'ai oublié le savon chez moi. » La ghouly s'empara avidement du paquet, et, la femme disparue, le désemmaillota; furieuse de ne trouver qu'un morceau de bois, elle se précipita sur les traces de la femme. Mais il était trop tard la femme avait déjà refermé sa porte et racontait la chose à son mari. La ghouly frappa à la porte et menaça de l'enfoncer si on ne lui ouvrait. Le couple alluma un grand feu et sortit l'huile. La ghouly parvint à entrer par une fente, leur arracha des mains la bouteille d'huile qu'ils versaient sur le feu! Les imitant (car les ghoulys imitent les humains autant qu'elles peuvent) elle versa l'huile, qui se répandit sur sa longue chevelure, laquelle prit feu. Elle brûla tout entière, se lamentant et criant : « Les femmes sont plus rusées encore que les ghoulys » Ce qui est resté en proverbe.

*
* *

Un homme voyageant de Bethléem à Urtas une nuit vit une grosse pelote de laine noire sur la route. Il descendit de cheval et mit la pelote dans son *hurj* (sac pendu à la selle) puis continua sa route. Il entendit tout à coup la pelote crier et se plaindre, et, ouvrant son sac, y trouva une petite fille qui lui dit que sa mère l'avait perdue. Il l'emporta chez lui et raconta l'aventure. Comme la petite fille avait très faim, on lui donna une grosse assiettée de *Kus kesun*, qu'elle avala gloutonnement.

« Faites du Zalabié (gâteau à l'huile) pour notre hôte » dit le père de famille. Le Zalabié fut dévoré, et les femmes se mirent à murmurer que ce devait être une ghouly. Puis tous s'endormirent : Mais bientôt il y eut un léger coup frappé à la porte. « Luluja, mon enfant, es-tu là? » demanda une voix. « Oui, mère » répondit Luluja. « Les Inns (hommes) t'ont-ils bien traitée ? » « Très bien, mère, » Le chef de la maison entendit ce dialogue et se mit assis. La ghouly, qui voyait à travers les murs, lui dit : « Ouvre-moi vite et donne-moi ma fille. » Mais il avait peur. Alors, par une fente, elle lui attrapa le doigt et le suça jusqu'à l'os. Ayant ainsi reçu de la nourriture d'un homme, elle fut obligée de lui donner, pour lui et ses descendants, le pouvoir de guérir les entorses et les rhumatismes, et ce pouvoir est demeuré dans sa famille.

***

La Qariné, qui était d'abord une moitié d'Adam, et devint sa première femme, n'a jamais pardonné aux enfants d'Adam son expulsion du Paradis. Après sa désobéissance à Adam elle devint l'épouse d'Iblis. Elle s'attache à troubler la vie conjugale : elle fait se haïr les conjoints, elle les pousse à l'adultère, fait avorter les femmes enceintes en leur faisant peur ; elle rend les femmes stériles et les hommes impuissants. On s'en préserve en portant autour du cou un papier carré couvert de signes et de nombre cabalistiques, et enfermé dans un petit sac de cuir. C'est Malek Sleiman (le roi Salomon) qui a révélé aux hommes les méfaits de la Qariné et le moyen de la déjouer.

Esprits et hommes sous formes animales.

Le serpent (*Ḥeiyé* : vivante) ne meurt jamais, à moins qu'on ne le tue. Il sert souvent de déguisement à une Fille du Ciel (*Bint el-Ḥur*), ou Houri. Les Houris viennent quelquefois sur

terre. *Naṣib* (la destinée) leur a alloué des hommes qui, à leur mort terrestre, deviennent les époux des Houris dans le ciel. C'est parce que les houris sont de diverses couleurs (vert, jaune, rouge et blanc) que les serpents, leurs manifestations, sont bigarrés. Dans leur ardeur de s'unir à leurs époux les houris se transforment en serpents, et causent par leur piqûre la mort de leurs fiancés. Dès que l'âme de l'homme arrive en Paradis, l'union se consomme.

Ceci explique l'histoire de *Ḥamād*, frère de *Ḥalimy*.

Ḥalimy était une jeune fille de *Ṣafat*, au nord de d'Elkuds, et elle avait épousé un homme de *Ḥalhul*, près d'El-Khalil. Ses parents lui envoyèrent dire un jour que son frère allait se marier et qu'ils désiraient qu'elle vînt à la noce. Elle se mit aussitôt en route vers le Nord, mais la nuit la trouva en chemin, et elle s'abrita dans une caverne. Elle s'était à peine étendue pour dormir que la petite caverne s'élargit miraculeusement, et une troupe de jeunes filles revêtues d'étoffes aux brillantes couleurs l'entoura, et elles l'invitèrent à venir parmi elles. Chaque rocher était une source de lumière, les corps des jeunes filles étaient transparents et brillaient comme ceux des anges. C'étaient des *Benat el-Ḥur*. Elles se mirent à parler à *Ḥalimy* de *Ḥamād*, le fiancé de *Ṣafat*, qui leur était destiné, et la plus petite des houris soutint qu'il lui appartiendrait, à elle toute seule, dans quelques jours. *Ḥalimy* ne la crut pas, mais elle passa une nuit merveilleuse, parmi les lumières éblouissantes, les doux parfums, les costumes chatoyants. Tout d'un coup, tout s'évanouit, et la lumière du jour lui révéla qu'elle était encore dans sa caverne et que les esprits avaient disparu. Elle continua son chemin, mais plus elle s'approchait de son village natal, et plus elle était triste. Quand elle entendit les cris aigus qui font tant de plaisir à une femme lorsqu'ils sont lancés dans les fêtes des mariages, il lui sembla qu'on lui perçait le cœur. Les chants, les danses, les coups de fusil continuèrent pendant six jours. Le septième jour, celui du mariage, *Ḥamād*, le fiancé sortit dans le bois d'oliviers et fut piqué par

une vipère. Malgré la récitation de versets du Koran, il mourut quelques heures plus tard. Le lendemain on l'enterra, et quand le deuil fut fini, *Ḥalimy* s'en retourna tristement chez son mari. Elle arriva de nouveau à la caverne au moment où la nuit tombait. Dès qu'elle y fût entrée, l'endroit s'élargit à nouveau et s'éclaira brillamment. Les mêmes jeunes filles lui souhaitèrent la bienvenue et la plus petite lui dit qu'elle était heureuse d'avoir pu se transformer en vipère dans le bois d'oliviers de *Ṣafat*, où elle avait trouvé l'amant prédestiné. Maintenant, au milieu de ses compagnes, elle lui était unie pour l'éternité. Les jeunes filles expliquèrent à *Ḥalimy* que les *Beneat el-Ḥūr*, sous forme de serpents, souvent habitent dans les maisons et que c'est un péché de les tuer. Si on en a peur, on doit leur dire simplement : « *Siri ya mubaraka* — va-t-en, ô bienheureuse » et le serpent s'en va sans faire de mal à personne. Les remerciant de leur hospitalité et de leurs conseils *Ḥalimy* s'en alla au point du jour. Arrivée chez elle, elle raconta ce qu'elle avait vu et entendu. Mais dans les deux villages on continua à se lamenter sur le mort, et l'on répondit à *Ḥalimy*.

« Un jour sur terre vaut mieux que mille jours au paradis ».

yaum ʿala d-dunya wala 'alf taḥtaha.

*
* *

Près du village de *ʿAjenjl* un homme trouva un jour un chien noir et l'emmena chez lui. Il n'avait pas un poil blanc sur le corps, et on l'aurait appelé *Lail*; mais comme il se montra bon chien de garde et mordit plusieurs personnes, on l'appela *Jarrāḥ* (le Faiseur de blessures). De temps en temps *Jarrāḥ* disparaissait mais il revenait toujours. *ʿAli*, l'homme en question et *Salma* sa femme (dont il était très amoureux et très jaloux, car elle était très belle) étaient très curieux de savoir où *Jarrāḥ* pouvait aller. Un jour *ʿAli* le suivit ; après avoir marché une ou deux lieues, le chien entra dans une caverne. Lorsqu'*ʿAli* arriva à l'entrée, il entendit le chien en conversation avec Iblis.

« Aimes tu le poste que je t'ai donné? « disait Iblis ». « Beaucoup », dit le chien. « Ma maîtresse Salma est d'une grande beauté Quand elle change de vêtements, je la vois toute nue. Croyant que je ne suis qu'un chien, elle ne me fait jamais sortir ». Et Iblis et *Jarrāḥ* se rirent des naïfs mortels.

'Ali rentra chez lui plein d'indignation et raconta à sa femme ce qu'il avait entendu. Bientôt après *Jarrāḥ* arriva avec un air d'innocence. Dès qu'il parut, ils lui jetèrent des pierres en criant :

« *W'ist! Aḫroj barra ya manḥus!* Va-t'en, lâche de mauvais présage ! »

A ces paroles magiques, le chien noir disparut sous terre et ne revint plus.

Il faut se défier de tout ce qui est noir.

*
* *

Un homme vit une fois deux serpents qui se battaient : un gracieux *Šaqra* (blond) et un puissant *'Abed* (noir). Le *Šaqra* était maîtrisé par le serpent noir, quand, pris de pitié, l'homme tua le *'Abed* avec une pierre. « Merci de m'avoir sauvée » dit le serpent. « Tu m'as délivrée de ce nègre criminel. Je suis une houri que ce nègre déguisé en serpent voulait violer. Tu as gagné un « Ajer » (bonne action) et tu seras récompensé en paradis ». A ces mots le serpent blond disparut dans les rochers.

*
* *

Il était une fois un homme très basané et voleur. Entrant dans l'échoppe d'un savetier, il lui demanda de recoudre ses sandales, ce qui fut fait aussitôt. Pendant qu'ils discutaient le prix, un autre client entra et le voleur au teint basané s'échappa en emportant l'alène, se disant : « Cet homme gagne son pain trop facilement ». Le savetier consentit à recoudre immédiatement les chaussures du second client, mais, ne retrouvant plus son alène, il comprit que le premier l'avait volée « *Allah yes ḫatak* ! » s'écria-t-il. « Que Dieu te punisse ! Qu'il te pousse des

plumes raides comme l'alène que tu as volée! Que Dieu te change en une bête des champs, qui n'a pas d'outil, toi qui m'as pris le mien! Que ta viande même soit en dégoût aux hommes! » Ainsi le voleur fut changé en hérisson et devint l'ancêtre de tous les hérissons. Il est encore plein de honte de son aventure; dès qu'on le touche, il se roule en boule et porte la main à son cou de peur d'être tué.

*
* *

Les singes sont les descendants des Juifs qui désobéirent à Moïse dans le désert et travaillèrent le jour du sabbat. *Nabi Mūsa* les maudit et les changea en ces créatures. Ils ont le pouvoir de se rendre invisibles, fréquentent alors les cimetières et les chemins creux et parfois sautent sur les épaules de ceux qui passent par ces lieux. Ils persécutent les hommes parce qu'ils sont jaloux de leur beauté corporelle.

*
* *

Chaque source, quelque petite qu'elle soit, est gardée par un *Raṣad* (génie, esprit). Celle d'*Ain 'Etaan* (Etaïn) est gardée par une jeune femme, qui sort d'une caverne à midi, et, lorsqu'elle voit un homme, monte sur un des rochers voisins et se peigne.

La petite source d'*Ain Bako*, près de *Khirbet el-ḫoḫ* à un kilomètre de là, est gardée par une poule et ses poussins. Sur la route de *Mérah ej-Jamé* est *'Ain Abu Zeit*, gardée par un chameau qui se cache dans l'eau trouble. Il empêche les chameaux véritables d'approcher en les faisant glisser et trébucher.

Dans le *Wad Battir* et la Vallée des Roses, où les sources sont nombreuses, chacune a un Raṣad particulier.

'Ain el-Ḥaniyé a des béliers, un blanc et un rouge, comme Urtas. *'Ain ed-Dilby* est gardée par un serpent; *'Ain esh-Sheikh* par un chien. L'esprit gardien de *'Ain esh-Sharqiyé* est un vieux Sheikh, qui se montre dans ses meilleurs habits blancs et prend un air jeune toutes les fois qu'une femme seule vient chercher

de l'eau. A la source *'Ain el-Balad* à Wallajé, c'est une jeune fille des villes, avenante et jolie, qui souhaite la bienvenue impartialement aux hommes et aux femmes.

Toutes ces sources sont *Maskūn* (habitées par un esprit) ; aussi quand les femmes mettent le pied dans l'eau elles demandent la permission de l'esprit, et l'avertissent, afin de ne pas lui marcher sur la tête, en disant :

« *Dastūrkum yā 'ahl el-Makām* » Donnez permission, habitants de l'endroit sacré.

Divers :

Le Tabūn — rétribution d'actions bonnes ou mauvaises, etc.

C'est dans l'oasis de *Tanūr* que le *Tabūn* (le four du Fellah) fut donné aux enfants d'Adam. Le feu du *Tabun* est considéré comme plus sacré que tout autre feu, car le feu de chaque *Tabūn* a été allumé de celui d'un autre, et est donc, en dernier ressort, le même que celui du *Tabun* primitif de *Tannūr*.

Le proverbe dit : « *Et Tabun Sitt, bidda jāryé* — Le *Tabūn* est une dame qui a besoin d'une esclave. » Quand on veut construire un nouveau *Tabūn*, on chauffe d'abord l'emplacement par un feu de bois ; puis on le couvre de cailloux passés au feu sur lesquels le pain cuira par la suite. Puis on construit le *Rādef* (cône d'argile) et on va chercher dans un autre *Tabūn* du feu et des cendres chaudes. Vers le soir, on met du fumier frais sur le *Rādef* et on le couvre de sorte que le matin le *Tabun* est si chaud que le pain est cuit en une demi-heure.

Là où on trouve du pain, il y a des esprits qui attendent l'occasion d'en voler. L'occasion leur est donnée si une femme oublie l'invocation, « *Wa ḥeiyāt ḥal muraba a el mutaherra* ». Mais le Kird *De'ebessu*, qui réside dans le *Tabūn* y vient de préférence vers le soir, dès que les femmes ont mis le fumier. Ce Kird effronté est grand fumeur et porte avec lui une énorme poche de tabac. Il fume tant que les femmes sont obligées de s'éloigner, et il habite à son aise le *Tabūn* jusqu'à minuit.

Un *Tabūn* peut être considéré comme une mosquée; quoiqu'il ait un propriétaire particulier, il appartient pourtant à tous. Celui qui refuse à un autre l'emploi de son *Tabūn* est coupable. On raconte qu'une femme qui avait rarement fait le bien dans sa vie, étant jugée dans sa tombe, fut trouvée coupable de nombreux péchés; mais comme elle avait une fois prêté le couvercle du *Rādef* à une voisine, il lui fut permis d'entrer au Paradis.

Le feu du foyer est également sacré, mais le *Sāj* — four des Bédouins — n'est pas aussi sacré que le feu du *Tabūn* ou du foyer.

*
* *

Il est bon d'avoir une lumière toute la nuit dans la pièce où l'on dort : Un Jân (esprit) de la classe des croyants reste à côté de la lampe. Il est mauvais de souffler la lampe, car le souffle est impur. Quand le jour vient, le Jân ne s'en aperçoit pas et on doit lui rappeler qu'il doit faire sa prière du matin; après cette formalité, on peut éteindre la lumière avec les doigts.

Le feu du foyer doit être éteint avec de l'eau froide, après que les esprits ont été avertis par la formule « *Dastūr ya 'ahl el-Makām* ». Mais l'eau que l'on verse sur le feu étant également sacrée, on doit avertir les autres esprits de l'eau en disant : « Dispersez-vous, et ne vous accrochez pas les membres. » « *Itfarrakū wala tit'arakū!* » Tous les esprits alors se dispersent.

*
* *

Une femme de Shunveikah (Socoh) avait fait vœu de descendre au tombeau pendant une semaine si son fils guérissait. Le fils guéri, elle ne savait que faire, mais un Sheikh lui dit de se faire enterrer avec assez de nourriture pour durer une semaine. Ce qui fut fait. Mais quand elle sortit de la tombe, huit jours après, nul ne la reconnaissait plus, car les fumées de Jehannam l'avaient rendue noire. Elle raconta qu'aussitôt

qu'elle avait été enterrée, un trou s'était ouvert dans la terre. Elle était entrée par ce trou dans un immense espace où des gens étaient torturés. Elle avait vu une femme de son village suspendue par les cils et fouettée par des démons. Cette femme sentant l'odeur de la chair vivante, lui avait demandé à son retour sur terre, de dire à son mari que l'argent qu'elle avait volé pendant sa vie était caché à un certain endroit. « Aussi longtemps que le trésor restera là, je serai torturée; qu'on le rende à son légitime possesseur. » On fit des recherches, on trouva et on rendit l'argent, et sans aucun doute la morte fut délivrée de ses tourments.

*
* *

« *Ajer* » une bonne action, faite pour une femme, vaut cent fois plus.

Il y avait une fois un homme qui, ayant tué 99 personnes se dit : « je voudrais arriver à 100; mon châtiment sera le même. » Vers le soir, il se cacha derrière des tombes et attendit quelque passant. Quelques moments plus tard arriva un homme qui se mit à ouvrir une tombe. « Que veut-il faire? » se demanda l'assassin. C'était la tombe d'une femme, que cet homme n'avait pu posséder durant sa vie. Comprenant son but criminel, l'assassin tua l'homme avant que la profanation ne fut commise, et l'honneur de la morte fut sauf. Quand l'assassin vint à mourir à son tour et qu'il fut examiné dans sa tombe par Malek Romàn, Vaker et Naker, les anges noirs de la mort le déclarèrent « Innocent ». La bonne action accomplie pour la femme morte compensait cent assassinats. Il fut aussitôt admis en Paradis.

*
* *

Les femmes sont « 'Ulia » (primitives, sacrées) mais une mère est doublement sacrée. Un morceau de pain donné à une mère peut même changer la destinée.

Ainsi, un jeune homme qui allait se marier était inscrit sur

les tables de la destinée pour mourir le jour même de son mariage. Au moment où la procession passait près d'une caverne les jeunes filles du cortège remarquèrent qu'un certain nombre de serpents — en réalité, des houris — dansaient et se réjouissaient à l'intérieur. L'un des serpents sortit, dépassa rapidement le chameau qui portait la fiancée, entra dans la maison et se glissa sous l'oreiller du fiancé. Au moment le plus gai du dîner, le jeune homme pensa à sa mère aveugle, que ses infirmités empêchaient d'être présente et qu'on avait oubliée. Il demanda des gâteaux et du beurre fondu, et les lui fit porter, avec ses excuses pour le retard. « Que Dieu te soit favorable, mon fils, cria la vieille femme, et qu'il prolonge ta vie de quarante ans au-delà du jour fixé pour ta mort. » Immédiatement le serpent (la houri) qui était sous l'oreiller en sortit et s'échappa. Le jeune homme se maria et vécu heureux pendant quarante ans. Après la fête, les mêmes jeunes filles, s'en retournant, revirent les serpents qui avaient dansé ce matin même, pleurant et se lamentant, car, ayant attendu leur bien aimé ce jour-là en Paradis, ils devaient maintenant remettre ce plaisir à quarante ans de là.

*
* *

Un homme avait un troupeau de chèvres et vivait pauvrement de la vente des toisons, des jeunes et du beurre. Il comptait ses chèvres tous les matins, et finit par s'apercevoir que de temps en temps il en manquait une. Voulant en connaître la raison, il se cacha derrière les rochers et vit une chèvre bien grasse entrer dans la *Caverne du Coucou* où elle fut dévorée par un loup aveugle caché dans un coin. L'homme s'en alla chez lui et dit à sa femme qu'il avait vu qu'Allah lui-même prenait soin du loup aveugle. « Puisqu'Allah s'occupe de tous » ajouta-t-il « abandonnons notre troupeau et ne faisons plus rien. Allah se chargera de tout. » Ils quittèrent tout ce qu'ils avaient et allèrent vivre dans les bois. Un jour,

la femme, en ramassant du bois, découvrit un trou dans une vieille souche, et y trouva un tas d'or, d'argent et de bijoux. Elle courut le raconter à son mari, mais elle parlait si haut que des voisins entendirent tout et partirent à la recherche du trésor. « Ça ne fait rien, dit le mari, s'il nous est destiné, il viendra tout seul. Ne nous dérangeons pas. » Les voisins cependant arrivèrent à la souche, virent le trou, y plongèrent les mains pour en tirer le trésor, mais n'y trouvèrent que des vers, des insectes, des serpents et des scorpions. Comme tous les trésors, celui-ci était gardé par un *Raṣad* (génie) qui, voyant l'acte illégitime de ces gens, avait changé le trésor en vermine. « Console-toi » disait l'ancien berger à sa femme « notre bonheur nous viendra, puisque nous avons laissé le loup aveugle jouir du sien. » A ce moment le *Raṣad* entra chez eux, portant le trésor. « Tu vois, dit l'homme « celui qui aide même un loup aveugle sera comblé de richesses. »

*
* *

Trois sultans sortirent pour se promener : le sultan *Šakika* (mal de tête), le Sultan *Daẓr* (fièvre) et le sultan *'Ozraïl* (l'ange de la mort) ; ils partirent sans provisions. Rencontrant un berger, ils lui demandèrent un agneau pour leur souper. « Je le veux bien » dit le berger « mais puisque vous êtes de grands seigneurs, chacun de vous me donnera d'abord un peu de sa science » alors le Sultan *Šakika* lui dit :

« Quand tu as mal à la tête, c'est parce que ta tête est sur le point de se fendre. Je te conseille de prendre un mouchoir et de l'attacher aussi serré que possible autour de tes tempes. Le mal te quittera. »

« Il n'y a là rien de nouveau » dit le berger, et il se retourna vers le Sultan *Daẓr*.

« Pour te débarrasser de la fièvre », lui dit celui-ci « prends un pot rempli d'eau froide et vide le toi dans le dos La fièvre te quittera. »

« Ce n'est pas là du savoir s'écria le berger. Je savais tout cela. Et toi sultan *'Ozraïl*, voyons si tu peux m'apprendre quelque chose. »

L'ange de la mort lui marcha sur le pied, et ils s'envolèrent tous deux à travers l'espace, et pénétrèrent dans une caverne immense, où il y avait autant de lampes qu'il y a de gens sur la terre, et sur chaque lampe était inscrit le nom d'une personne.

« Ceux qui ont beaucoup d'huile vivent longtemps, ceux qui n'en ont que peu ou pas du tout sont à la fin de leurs jours » dit le sultan *'Orzaïl*.

« Où est ma lampe ? » demanda le berger.

'Ozraïl le conduisit à une lampe presque vide et lui montra son nom.

« Je t'en prie, ajoutes-y un peu d'huile » supplia le berger.

« Je ne le puis pas » répondit l'ange de la mort. « Je fais le tour pour voir à qui c'est de mourir, puis je vole jusqu'à la terre, je prends l'âme et la porte à sa destination. C'est Allah seul qui peut remplir la lampe. »

« Ramène moi à mes moutons » dit le berger, et l'ange le rapporta sur terre près de son troupeau.

« Adieu » s'écria le berger dès qu'ils furent arrivés.

« Mais non ! » crièrent les sultans « Nous voulons l'agneau promis ».

Le berger répliqua : « Pour satisfaire votre faim vous avez besoin d'un agneau, et je puis vous le donner. Pour vivre plus longtemps, j'ai besoin d'un peu d'huile, et vous ne pouvez pas me le donner. Ainsi je vous donnerais quelque chose pour rien. Cela n'est pas juste. »

Et il poussa ses moutons vers la montagne et laissa là les trois sultans affamés.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. Thureau-Dangin. — **Rituels accadiens**. Un vol. gr. in-8, de II et 155 pages. — Paris, Leroux, 1921.

Sous ce titre, M. François Thureau-Dangin publie une importante collection de textes religieux babyloniens groupés en trois parties. La première a pour sujet le rituel du *Kalû* et nous avons déjà eu l'occasion d'en noter l'intérêt. Le *Kalû* était le prêtre chargé d'apaiser, par ses chants, le cœur des dieux. Il s'accompagnait notamment d'une timbale, dite *lilissu*. Le plus curieux des textes publiés décrit l'immolation d'un taureau qui symbolise le taureau céleste et dont la peau, après avoir subi la préparation convenable, est tendue sur le *lilissu*. Dans les sacrifices consistant dans l'offrande de la cuisse, des reins et des viandes rôties, M. Thureau-Dangin retire (note 3 de la page 123) la spécification « cuisse droite ». Noter l'usage de « l'essence de cèdre » qui sert à asperger la victime, l'enveloppement du cadavre dans une étoffe rouge (note 24 de p. 51). La fiction d'après laquelle l'opération — M. Th.-D. comprend qu'il s'agit de la mise à mort du taureau, — est imputée aux dieux est intéressante comme exemple de formule par laquelle on se décharge d'un acte rituel envisagé comme sacrilège. Le savant traducteur signale pour la première fois (p. 54, note 63) un autre texte qui donne une formule similaire : il s'agit ici d'idoles qu'on déclare œuvre des dieux et non œuvre d'artisans — ce qui répond à des objections du type de celles qu'on trouve chez les Prophètes israélites.

La deuxième partie concerne le rituel du temple d'Anu à Uruk. Les

documents « décrivent l'existence que le dieu mène dans son temple, au milieu de sa famille et de sa cour. Le texte du rituel prête vie et mouvement aux statues qui représentent les dieux : elle se lèvent et s'asseyent, entrent et montent, vont et viennent comme si elles étaient animées. Cette fiction n'est pas limitée aux seuls textes : elles s'applique aussi à certains objets sacrés qui n'ont rien de la forme humaine, par exemple à une arme, un sceptre, un trône, une torche. » Ce rituel comprend les sacrifices quotidiens du temple d'Anu, les fêtes du nouvel an à Uruk, la fête d'Istar, enfin une cérémonie nocture dans le temple d'Anu.

Les sacrifices quotidiens comportent, entr'autres, quatre « repas », le grand et le petit repas du matin, le grand et le petit repas du soir. Il est recommandé de n'offrir ni chair de mouton à Sakkan, le dieu du bétail, dans le temple de Samas, ni chair de bœuf, dans le temple de Sin à une divinité non identifiée, mais qui paraît en relation avec le bœuf, ni chair d'oiseau à Bélit-Ṣeri, ni chair de bœuf ou chair d'oiseau à Eres-Kigal, la déesse des enfers.

Parmi les sacrifices offerts à Anu, on en mentionne un du nom d'*eššešu* qu'on peut songer à rapprocher de l'énigmatique *zebaḥ* SSM d'un texte phénicien de Chypre (*CIS*, I, 13). Il est vrai que M. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. orient.*, II, § 20, a donné une explication de ce vocable qui répond mieux à la graphie phénicienne.

A propos de la fête du nouvel an à Uruk, désignée comme le temple lui-même sous le nom d'*akitu*, notons cette importante remarque de M Thureau-Dangin : « L'existence d'une double fête du nouvel an, l'une au début du printemps, l'autre au début de l'automne, explique certaines particularités du calendrier accadien, comme le nom donné au septième mois (*tishritu*, mot à mot : « commencement, inauguration ») et l'emploi de deux mois intercalaires, le second Adar à la fin de l'année et le second Ulûl à la fin de la première moitié de l'année. Ce double nouvel an s'est perpétué dans le calendrier juif (où on distingue une année religieuse commençant en Nisan et une autre civile commençant en Tishri) et paraît représenter en Babylonie une tradition fort ancienne remontant jusqu'aux Sumériens. »

La troisième partie donne le texte et la traduction de tous les fragments de tablette concernant le rituel des fêtes du nouvel an à

Babylone. A la suite, M. Th.-D. reconstitue la partie de ce rituel, relative à la procession de l'*akitu*, qui manque à la collection.

René Dussaud.

Raffaële Pettazoni. — **La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran**, Bologne, Zanichelli, 1921, xix-260 pp.

M. Raffaële Pettazoni, qui enseigne l'histoire des religions à l'Université de Bologne, se propose de publier, avec des collaborateurs compétents, une série de volumes relatifs à cette science, qui éveille en Italie un intérêt toujours croissant. Le premier tome de la nouvelle collection fait bien augurer de sa valeur. M. Pettazoni joint à une connaissance précise des recherches de l'érudition contemporaine — ses notes en font foi — une largueur de vue qui lui permet de situer chaque fait à sa place et à son plan. Il traite d'abord du problème fondamental du zoroastrisme, celui de sa date, et marque les raisons qui s'opposent à la théorie de Darmesteter sur l'origine récente de l'Avesta tout entier : les Gathas remontent à une période reculée et Zoroastre est antérieur au vi^e siècle, peut-être même, comme le croit Ed. Meyer, à l'an 1000. Le terrain ainsi déblayé, l'auteur retrace le développement historique des croyances de l'Iran, expose quel fut le paganisme prézoroastrien et quelle fut l'œuvre du réformateur, dans quelle mesure celle-ci s'imposa et ce qu'elle devint sous les Achéménides, qui favorisèrent le zoroastrisme sans l'adopter intégralement. — Après la conquête d'Alexandre, le mazdéisme répandu hors de l'Iran subit l'action du syncrétisme qui règne à l'époque hellénistique : il est modifié par l'astrolatrie des Sémites, par l'anthropomorphisme et par la philosophie des Grecs; d'autre part il agit sur le judaïsme. De cette religion composite est né le mithraïsme qui se répand dans l'empire romain. — Sous les Sassanides, la réaction nationale élève un zoroastrisme codifié et ossifié au rang de religion d'État, mais, en dehors de l'orthodoxie, survivent des sectes, comme celle des zervanistes, et le manichéisme prétend compléter la doctrine officielle et imposer son dualisme radical et ascétique à la Perse et au reste de l'univers. D'autre part, le christianisme sous sa forme nestorienne finit par s'implanter soli-

dement dans l'empire Sassanide. — La conquête musulmane, plus tard les invasions mongoles détruisent l'église des Mages, et ne laissent subsister dans l'Iran que quelques communautés éparses de « guèbres ». Les derniers fidèles de Zoroastre vont chercher un asile dans l'Inde. Mais les survivances des anciennes croyances sont nombreuses dans l'islamisme schiïte, religion nationale de la Perse moderne.

Ce petit volume remplira admirablement la mission qu'il se propose : celle d'indiquer clairement les lignes maîtresses de l'évolution religieuse, plus que millénaire, d'un des peuples les plus remarquables de l'Asie.

F. Cumont.

Otto Kern. — **Orpheus. Eine religionsgescnichtliche Untersuchung**. Mit einem Beitrag von Josef Strzygowski. Berlin, Weidmann, 69 pp.

Voici trente-trois ans que M. Kern consacrait sa dissertation de doctorat à la théogonie orphique (1888), et depuis lors il n'a cessé de s'occuper du poète mythique, dont il a l'intention de republier les fragments. On accueillera donc avec un intérêt particulier une étude où il résume les opinions qu'il s'est formées à son sujet. Il réunit d'abord les indications que nous possédons sur les communautés orphiques, leur union en Italie avec les pythagoriciens, leurs relations avec le culte d'Apollon et celui de Dionysos, et il nie qu'elles aient eu anciennement une action sur les mystères d'Éleusis, auxquels leurs initiations faisaient concurrence. De l'ensemble des témoignages antérieurs à la guerre du Péloponèse, M. Kern conclut que la tradition qui fait d'Orphée un chantre Thrace ne s'était pas encore imposée, et que toute la légende est une création relativement récente de la secte qui vénérait en Orphée son fondateur, ou pour parler plus exactement des conventicules qui se réclamaient de son nom, car il n'y aurait pas eu entre eux d'unité de doctrine et d'organisation. Les poètes du ve siècle auraient peu à peu fixé les contours d'une figure jusqu'alors vague et insaisissable; son nom même voudrait dire simplement le « solitaire » (cf. *orbus*, ὀρφανός). Certainement il est pour ses fidèles avant tout le musicien dont le

chant exerce sur la nature entière une puissance irrésistible. Ce pouvoir, il le fit sentir même aux puissances infernales, lorsqu'il réussit à leur arracher Eurydice. Transportant à leur héros archégète le genre de mort que la fable attribuait à Dionysos, les orphiques, racontèrent qu'il avait été mis en pièces par les Bassarides, et firent ainsi de lui un martyr. Le roman ne cessa de s'enrichir de nouveaux épisodes et l'activité de son personnage principal de se multiplier : inventeur de la lyre et de l'alphabet, fondateur de mystères, Orphée devint aussi un prophète, un médecin, un magicien, un législateur.

Il n'a jamais existé de poète du nom d'Orphée, mais parmi ses fidèles on compta de nombreux poètes, dont les œuvres passèrent pour être de celui qui, croyait-on, les avait inspirées. Parmi ces œuvres orphiques, la plus considérable à tous égards est la *Théogonie*, qui comprenait vingt-quatre chants. Ce n'était point une théogonie dans le sens que donne à ce mot Hésiode, et le titre n'apparaît d'ailleurs que chez les Néoplatoniciens, qui se plurent à invoquer l'autorité d'Orphée parce qu'ils pouvaient opposer ses doctrines du péché originel et de purification à celles du christianisme. Ce poème ou ces poèmes — car leur unité primitive est douteuse — étaient des Ἱεροὶ λόγοι, des « discours sacrés », traitant de sujets fort divers. Le noyau primitif en remonte sûrement au VIe ou même au VIIe siècle, mais toutes les époques l'accrurent de leurs apports. Ce n'était pas seulement un récit de l'origine des dieux et du monde mais aussi de celle de l'homme, qui expliquait la destinée de celui-ci. Né des cendres des Titans foudroyés pour avoir dévoré la chair de Dionysos, l'homme doit sur cette terre libérer l'esprit dionysiaque enfermé dans son corps matériel; le péché dont à la naissance nous héritons des Titans meurtriers, doit être expié avec l'aide du dieu libérateur (Λυσεύς), celui du vin qui donne l'ivresse, par une série de renaissances qui s'opèrent sous des formes diverses à travers les quatre âges de l'univers. Ces « Discours sacrés » ne répondaient donc pas seulement à la question : d'où sont venus le monde et l'humanité? Ils avaient un but moral, ils étaient une œuvre d'édification et développaient toute une théologie.

Un premier appendice est consacré à l'épisode de Zagreus, tué par les Titans, tandis qu'en jouant il se regardait dans un miroir, et au rôle de l'enfant divin dans les mystères; un second, dû à M. Strzygowski, rapproche les images d'Orphée jouant de la lyre au milieu

des animaux de représentations analogues de l'Inde et de la Perse et y voit une preuve de l'origine iranienne de ce mythe ou du moins de ce type. L'hypothèse mérite considération, mais sera difficilement démontrable.

F. Cumont.

Vittorio Macchioro. — **Zagreus, studi sull' orfismo**, Bari Laterza, 1920, 269 pp. in-12.

Domenico Comparetti. **Le nozze di Bacco ed Arianna**, Florence Le Monnier, 66 pp. in-4 et 12 planches.

Les admirables fresques découvertes en 1909 dans la villa Item en dehors de la porte d'Herculanum à Pompéi, ne cesseront pas de sitôt, on peut le prédire, de provoquer les commentaires des exégètes. Après le mémoire remarquable de Rizzo[1] et les articles qui y ont fait suite, M. Macchioro dans un volume, d'une érudition singulière, s'est efforcé d'interpréter la série de tableaux qui forment cette vaste composition et il y reconnaît les scènes successives d'une initiation aux mystères orphico-bachiques. Ils représentent, selon lui, les actions diverses, non d'un mythe mais d'un rite. La chambre qu'ils décoraient n'est pas une salle à manger, mais un sanctuaire dionysiaque, une grande portion de la villa forme un *bakkheïon*. Comment expliquer alors la présence dans ces fresques de personnages de la Fable ? Le Silène et les satyres qui y apparaissent sont, croit l'auteur, des célébrants masqués ; le couple de Dionysos et d'une déesse, où il faut voir Coré, figure les divinités qui assistent invisibles aux cérémonies célébrées par leurs fidèles. Ces cérémonies commencent — car la scène qui passait pour être la dernière est en réalité la première — par la *toilette* de l'initiée, préparation au mariage mystique. Puis l'enfant lisant dans un livre représente la *catéchèse*, l'instruction rituelle et dogmatique qui précède l'initiation. Suit l'*agape* ou banquet sacré, puis la communion avec le dieu qu'exprime allégoriquement le groupe d'une « satyresse » allaitant un chevreau. Il montre « la nouvelle enfance du myste qui, en communion avec Dionysos, est lui aussi devenu un

1) Rizzo, *Dionysos Mystes* dans *Mem. Archeol. Accad. Napoli*, III, 1914; cf. Edmond Pottier, *Revue archéologique*, 1915, II, p. 329 ss.

chevreau qui a finalement retrouvé le lait, c'est-à-dire la nouvelle vie dionysiaque, la vie éternelle » (p. 94). Le tableau où l'on avait reconnu tout bonnement Silène donnant à boire à un satyre, devient une scène de « catoptromantie » : la prétendue écuelle est un miroir concave, où un enfant aperçoit déformé le masque que tient un compagnon ; la contemplation de cet objet étrange, doit provoquer en lui l'extase prophétique. Il annoncera à la néophyte la passion qui l'attend : la flagellation rituelle substituée au sacrifice humain. Enfin, comme conclusion, la résurrection mystique, transformant l'initiée en bacchante, l'égale à son dieu.

Ainsi un grand cycle d'images liturgiques nous apprendrait enfin quel était le véritable contenu des mystères, et la seconde partie du volume s'attache à reconstituer « ce drame sacramentel ». Ces mystères seraient ceux qui étaient célébrés à Agra en Attique, les « petits mystères » consacrés à Dionysos-Zagreus et à Coré. Transportés en Italie, ils auraient été reproduits en grand secret par un conventicule orphico-bachique dans la villa retirée qui s'élevait à la campagne hors des murs de Pompéi.

Une tout autre interprétation a été proposée par M. Comparetti. Éditeur des tablettes orphiques, le savant Florentin proteste vivement contre l'hypothèse que les doctrines de cette secte aient exercé quelque influence sur la décoration de la villa Item. L'artiste qui en est l'auteur, comme ceux qui ont exécuté les autres fresques de Pompéi, n'a mis dans son œuvre aucune intention mystique ou symbolique. Il faut écarter toute cette fantasmagorie. Les peintures de Campanie sont d'inspiration purement laïque. Elles ont pour source la mythologie littéraire, telle que la développaient l'épopée et le théâtre. Celles de notre villa ne font pas exception à cette règle : elles représentent les noces de Bacchus et d'Ariane, comme les racontaient quelque poème perdu : c'est pourquoi un enfant lisant dans un volume sert de prologue à toute la composition. Le groupe central, qui se trouve en face de la porte d'entrée, figure le dieu dans les bras de sa jeune épouse, tandis que près de lui trois bacchantes arrêtent, en lui montrant le van phallique, une Furie qui se détourne la cravache levée. Il n'y a aucune flagellation rituelle ; celle-ci n'a jamais existé dans les mystères dionysiaques : elle n'y a été introduite qu'en faussant la signification d'un texte de Pausanias (VIII, 23; cf. III, 16, 9). De même, les autres tableaux

nous montrent simplement certains épisodes des épousailles pompeuses célébrées à Naxos selon la Fable.

L'interprétation « rituelle » se relèvera difficilement, si je ne m'abuse, des coups que lui a portés l'éminent critique de Florence. D'une façon générale, on a singulièrement abusé de l'orphisme durant ces dernières années, et exagéré son action sur la littérature, sur l'art et sur la religion de l'époque romaine. Orphique serait la quatrième églogue de Virgile, orphique l'Apocalypse de Pierre, orphique tel monument des mystères de Mithra. Mais par contre on n'a jamais fourni la moindre preuve certaine qu'il ait existé en Italie à la fin de la République ou sous l'Empire une seule communauté orphique. Ni les écrivains, ni les inscriptions n'en font nulle part aucune mention. Ce qui a pu survivre des anciennes croyances de l'orphisme a été transmis aux Romains, croyons-nous, moins par une tradition « rituelle » que par une tradition littéraire, moins par les confréries bachiques que par les docteurs néo-pythagoriciens et néo-platoniciens.

Est-ce à dire que l'ouvrage de M. Macchioro, où il a mis en œuvre une quantité considérable de renseignements littéraires et archéologiques, soit dépourvu de toute valeur? Non assurément. Même si l'on n'admet pas sa thèse principale, on lira avec fruit certains de ses développements. Son savoir est si étendu, qu'on a profit à le suivre même lorsqu'il se fourvoie. Il a recours à la fois aux auteurs anciens, aux descriptions modernes des cultes sauvages et aux écrits des psychologues sur le mysticisme et l'hypnose Il a réuni des indications pleines d'intérêt sur la divination « visuelle », celle qui opère à l'aide d'un miroir ou d'un vase rempli d'un liquide, sur la mort et la renaissance de l'initié, sur l'extase enfin, dont le rôle dans les mystères antiques est aujourd'hui souvent méconnu.

F. Cumont

Carcopino. — **Virgile et les origines d'Ostie**, Paris, 1919, x, et 818 pp. (*Biblioth. Écoles fr. d'Ath. et de Rome*, fasc. CXVI).

La tradition antique attribue au vieux roi Ancus Martius la fondation du port d'Ostie : c'était pour elle la plus ancienne des colonies romaines. Or, les fouilles qui ont déblayé une grande partie de la

ville, prouvent que celle-ci loin de remonter au VIIe siècle, n'est pas antérieure au milieu du IVe. Les récits de Tite Live où il est question d'Ostie à une date antérieure, sont légendaires. C'est probablement vers 335 que se place l'établissement d'un port de Rome à l'embouchure du Tibre. Comment concilier avec la tradition ces résultats des recherches archéologiques? On est amené à supposer l'existence d'une Ostie « préostienne », située non loin de l'emplacement de la colonie postérieure.

Or, le culte principal d'Ostie, celui de Vulcain, avec son pontife, chef de la religion municipale, ses préteurs et ses édiles, a gardé, jusque sous l'Empire, une organisation archaïque, qui révèle sa haute antiquité. Les inscriptions d'Ostie mentionnent les *Sodales Arulenses*, antique confrérie chargée d'accomplir les cérémonies sacrées en l'honneur de Vulcain, et les caractères de ce culte indiquent qu'il n'était pas municipal mais fédéral. Les Latins ont donc eu à Ostie un centre religieux longtemps avant que fut fondée la cité commerciale.

Quel était ce Vulcain adoré à l'embouchure du grand fleuve avant la fondation de Rome? Il n'était pas, comme il le devint plus tard, un simple équivalent de l'Héphaistos grec. D'origine étrusque ou asiatique, il aurait été selon M. Carcopino, le maître de la foudre et aussi le Soleil, associé à Maia personnification de la Terre. On en fit ensuite une divinité du foyer, émanation du feu céleste, mais « comme l'eau est constamment unie au feu dans les croyances de l'antiquité », Vulcain, dieu de l'élément igné est aussi celui de l'élément aqueux et en particulier du Tibre. Cette grande puissance qui régnait sur le ciel et les eaux, était à l'origine le dieu principal et national des Romains, qui le reçurent d'Ostie, et la prééminence qu'il conserva ici lui appartenait primitivement à Rome même.

Nous sommes sur un terrain plus solide en quittant la mythologie pour revenir à l'histoire. Tous les écoliers connaissent par Virgile le nom de Laurentum, mais les archéologues en ont en vain cherché les vestiges. Les inscriptions latines ne nomment jamais Laurentum mais mentionnent seulement les *Laurentes*, et ces *Laurentes* avaient pour centre religieux et urbain Lavinium (Prattica di Mare). Il n'a jamais existé de ville de Laurentum mais seulement un *vicus Laurentium* entre Lavinium et Ostie. Les empereurs y possédaient une luxueuse villa qui, conformément à l'usage latin, prit le nom de Lau-

rentum. Or, M. C. s'attache à prouver que même pour Virgile Laurentum n'est autre que Lavinium. Le site de Prattica di Mare convient seul aux descriptions de l'Énéide, et les combats que narre l'épopée, se passent aux alentours de cette forteresse. Mais si Lavinium préexistait à l'arrivée d'Énée, elle n'a pas été fondée, comme on le croit, par le héros : celui-ci établit son camp, qui est la nouvelle Troie, près des bouches du Tibre et de l'emplacement où s'élèvera Ostie. On peut même reconstituer la topographie ancienne de la région et montrer que la ville d'Énée se trouve à l'Est de la cité romaine, au sommet de la boucle que dessinait alors le fleuve près de son embouchure. Or, c'est là que devait se trouver, suivant Ovide les *Atria Tiberina*, qui contenaient le temple de Vulcain, cherché en vain par les fouilleurs. Le plus vieux sanctuaire d'Ostie avait ainsi pris ou plutôt conservé la place de la « seconde Troie ».

Dans l'Énéide, le dieu du Tibre n'est pas le *Tiberinus pater* connu par les inscriptions; le nom que porte le fleuve divin est Thybris, et ce Thybris est un dieu universel et souverain, un équivalent de Jupiter et il se confond avec Vulcain, le *deus patrius* d'Ostie.

Si Virgile a donné dans son poème une telle place à Ostie et aussi à Carthage, c'est qu'il voulait seconder deux grands desseins d'Auguste. Comme celui-ci patronna la restauration de la métropole africaine, il voulut aussi créer un grand port aux bouches du fleuve latin. C'est là, chante Virgile, que se trouve l'origine de la plus ancienne religion romaine, là qu'Énée en fondant la Troie nouvelle a préparé la grandeur de la capitale du monde.

Dans cette œuvre considérable, qui n'utilise pas seulement les textes littéraires et tous les documents sortis du sol du Latium, mais qui témoigne d'une longue familiarité avec la topographie du pays, on peut distinguer trois sujets distincts bien qu'étroitement unis. Cette thèse nous offre d'abord un exposé de ce que les fouilles d'Ostie et l'exploration de Lavinium nous apprennent ou nous permettent de conjecturer sur la plus ancienne histoire de ces villes. Elle est aussi un commentaire des derniers livres de l'Énéide, qu'elle s'efforce, souvent avec succès, d'interpréter en replaçant les scènes de l'épopée dans le milieu où, selon Virgile, elles se sont passées. Il y a aussi — et c'est le point qui intéresse particulièrement les lecteurs de cette Revue — un essai de reconstituer la plus ancienne religion de Rome et d'en trouver les origines à Ostie. Je crains bien

que cette partie ne soit la plus fragile de ce savant ouvrage. M. Carcopino a dépensé des trésors d'érudition et d'ingéniosité à démontrer ce qui était, j'en ai peur, indémontrable, et malgré le talent qu'il emploie, il ne réussit pas à faire vivre les fantômes divins qu'il évoque dans l'ombre grise de la préhistoire. La réalité complexe et mouvante de croyances disparues ne se laisse pas saisir par des déductions rationnelles, et c'est une entreprise décevante que de construire sur un fondement sans consistance des temples aux lignes harmonieuses.

F. Cumont.

J. Toutain. — **Les cultes païens dans l'Empire romain.** Première partie : Les provinces latines. Tome III, *Les cultes nationaux et locaux*. Paris, 1920, 472 pp.

Dans l'introduction de ce nouveau volume, M. Toutain combat assez vivement le scepticisme que j'ai manifesté à l'égard des conclusions qu'il a cru pouvoir tirer du petit nombre des textes épigraphiques pour contester la diffusion des cultes orientaux dans les provinces latines. Je persiste à croire que l'argument *e silentio* est ici presque sans valeur et qu'on ne peut dresser de statistiques valables, et cela pour un double motif. Le premier, c'est que de la quantité immense d'inscriptions qui existèrent dans l'antiquité, une infime partie seulement est parvenue jusqu'à nous; le second, c'est que parmi les fidèles des dieux nationaux ou étrangers, la grande majorité, autrefois comme aujourd'hui, n'a jamais fait graver de dédicaces. Il ne faut pas compter les inscriptions mais les peser.

Toutefois je me reprocherais de m'attarder encore à discuter cette question de méthode historique, car dans le nouveau volume que nous offre M. Toutain, elle n'a pas la même importance. Il veut essentiellement ici établir, non ce qui ne fut pas, mais ce qui fut, en nous montrant la persistance des cultes indigènes et locaux dans l'Afrique du Nord, l'Espagne et la Gaule. Les premières études de l'auteur ont, il y a bien des années, été consacrées à la religion africaine ; les fouilles d'Alésia l'ont mis en contact journalier avec les antiquités gauloises ; il était ainsi admirablement préparé au travail dont il nous offre les fruits. Ses conclusions reposent, comme précédemment, sur

un dépouillement consciencieux et un classement méthodique de tous les textes épigraphiques qui intéressent son sujet, et il a tenu compte, dans une plus large mesure que précédemment, de la foule des ex-voto anonymes. Une exposition lucide et une disposition bien ordonnée rendent aisément accessibles au lecteur les résultats de cette vaste enquête. Trois séries parallèles de chapitres passent en revue les principales divinités, les sanctuaires et les rites, la diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes africains, ibériques et gallo-romains. Ils n'étudient pas seulement les dieux dont nous possédons les images et la signification de leurs attributs divers, mais les cultes plus primitifs des arbres et des forêts, des pierres et des montagnes, des sources et des rivières, tous les multiples génies qui protégeaient la maison, l'écurie et l'étable, fécondaient les champs et les troupeaux. L'auteur s'attache à montrer aussi les formes caractéristiques des temples, qui ont été construits lorsqu'on a renoncé à adorer en plein air les puissances supérieures. Le mérite principal de cet ouvrage considérable, c'est qu'il nous offre un répertoire de toutes les formes de la dévotion que les fouilles nous ont fait connaître, un inventaire du panthéon infiniment varié dont les inscriptions nous énumèrent les déités.

Les conclusions qui résultent de cette étude ont une valeur générale pour l'histoire morale de l'Empire romain. Le fait essentiel qui nous frappe, c'est la vitalité des dévotions locales jusqu'à la fin du paganisme et même au delà. En Afrique, on constate que les cultes puniques et berbères sont pratiqués dans toutes les régions, sur la côte, comme dans le Tell et sur les Hauts-Plateaux. Les citadins leur restent attachés comme les campagnards et partout les anciens temples continuent à attirer les fidèles et à recruter leur nombreux clergé. De même en Gaule, les cultes celtiques ont laissé des traces sur toute la surface du pays, dans les régions du sud-est, les plus profondément romanisées, comme sur le rivage de l'Océan ou au nord des Ardennes, et ils ont pareillement leur place dans la vie urbaine comme dans la vie rurale. En Espagne au contraire, suivant M. Toutain, les cultes ibériques ne conservèrent de force qu'en Lusitanie et dans le nord-ouest de la Tarraconaise, c'est-à-dire dans la partie de la péninsule qui est tournée vers l'Atlantique, et ici même ils se maintiennent surtout dans les campagnes. Le long du rivage de la Méditerranée, dans le bassin

de l'Èbre et dans la Bétique, beaucoup plus largement ouverts à la civilisation gréco-romaine, on n'en trouve guère de vestiges. Mais je doute que l'on puisse conclure de là à leur disparition presque totale, et l'argument *e silentio* pourrait encore ici être trompeur. Cette absence de monuments est due surtout, je crois, au fait que les fouilles archéologiques ont été, en Catalogne, en Castille et en Andalousie, beaucoup moins nombreuses qu'en Gaule ou en Afrique [1]. La romanisation de la Narbonnaise, n'a pas empêché les dévotions indigènes de s'y perpétuer. Je veux bien que les cultes ibériques aient offert à l'action dissolvante d'une culture nouvelle moins de résistance que la religion des druides ou celle de Carthage, mais une exploration plus attentive du sol hispanique y fera probablement retrouver en grand nombre des chapelles où les petites gens continuaient à aller prier et sacrifiaient aux déités tutélaires de leur canton [2].

Partout, dans les cités comme dans le plat pays, M. Toutain le remarque, le menu peuple a fourni aux temples indigènes presque la totalité de leur clientèle — car il faut tenir compte de ce fait que plus la condition des fidèles est modeste, moins ils ont fait graver d'inscriptions et plus chacune de celles-ci acquiert de valeur probante. Les fonctionnaires de l'État, les officiers de l'armée s'abstiennent en général de manifester leur piété envers les divinités des pays où ils sont envoyés. Les cités et les bourgades ne font guère de consécrations officielles aux déités locales, mais la foule des humbles restait fermement confiante dans la puissance des êtres divins qui avaient protégé les générations passées. La politique romaine respecta ces sentiments, elle usa à l'égard des cultes indigènes de la plus large tolérance et se borna à interdire des pratiques dont l'illégalité était flagrante, comme celle des sacrifices humains.

Nous souhaitons que M. Toutain mène à bonne fin la tâche ardue

1) Les vieilles pratiques païennes se sont perpétuées en Espagne comme en Gaule après le triomphe du christianisme. Voir p. ex. le 16e canon du IIIe concile de Tolède (en 589) : « Quoniam paene per omnem Hispaniam sive Galliam [l. Galiciam] idolatriae sacrilegium adolevit, etc.. » Cf. le canon 23, et aussi Schneider, *Archiv. f. Religionsw.*, XX, p. 155 ss.

2) Ce sont d'ailleurs souvent des dieux ibériques, comme ailleurs des dieux celtiques, puniques ou germaniques qui se cachent sous des noms purement latins; cf. par exemple pour *Tutela*, Wissowa, *Archiv. f. Religionsw.*, XIX, 1918, p. 33 ss.

qu'il s'est imposée et qu'il fasse pour l'Orient l'enquête minutieuse et précise qu'il a achevée dans les provinces latines. Si la dispersion des textes publiés y rend cette enquête plus laborieuse, elle donnera d'autant plus de prix à la synthèse qui en exposera les résultats.

F. Cumont.

J. F. Scheltema. **The Lebanon in turmoil, Syria and the Powers in 1860.** Book of the Marvels of the time concerning the massacres in the Arab country, by Iskander ibn Yaq'ub (*sic*) Abkarius, translated..... (Yale Oriental series : researches, vol. VII). New-Haven, Yale University Press, 1920 : 1 vol. in-8, 203 pages.

Ceux qui ont étudié le mouvement littéraire contemporain en Syrie connaissent bien les publications d'Iskender ben Yaqoûb Abkâriyoûs, d'origine arménienne, né à Beyrouth en 1827, mort dans la même ville en 1885, à l'âge de 58 ans, après y avoir exercé les fonctions de vice-consul des États-Unis et être entré quelque temps au service du gouvernement égyptien. L'histoire des massacres de 1860 en Syrie, qu'il a écrite, n'a jamais été publiée ; le manuscrit, qui faisait partie de la collection Landberg, a été acheté en 1900 pour le compte de l'Université de Yale. C'est dans la bibliothèque de cette institution que M. Scheltema a été le trouver pour en donner la traduction en anglais : il a dû renoncer, à raison des difficultés actuelles, à en publier le texte arabe, ainsi que des remarques grammaticales sur le vocabulaire employé par l'auteur et sur les particularités de son style. Ce n'est sans doute que différé ; les arabisants regretteront ce retard, mais du moins les historiens pourront dès maintenant profiter du document que le traducteur met à leur disposition.

Rappelons brièvement les événements. Depuis longtemps, les Druzes et les Maronites étaient en lutte. La montagne avait été tranquille pendant la domination des émirs druzes ; mais l'occupation égyptienne qui suivit les succès remportés par Méhémet-'Alî sur les troupes ottomanes envenima les ressentiments, parce que Ibrahîm pacha, après avoir cherché en vain à recruter un corps d'auxiliaires druzes, avait trouvé, au contraire, un concours empressé auprès des chrétiens du Liban. Le 30 août 1859, une querelle éclata à Beït-

Méri, à 14 kilomètres à l'est de Beyrouth; douze chrétiens et vingt druzes y périrent. Le 7 mai 1860, le moine Athanase Naoum, supérieur du couvent grec-catholique d'Ammîq, fut étranglé par un druze ; peu après, un coreligionnaire de ce dernier fut assassiné de nuit dans un caravansérail, et son meurtrier resta inconnu. Les Druzes, qui se sentaient menacés, firent alors appel à leurs congénères établis dont le Hauran, au sud de Damas, dans ce groupe montagneux que, de leur nom, on appelle Djebel-Droûz.

Les consuls généraux des puissances interviennent auprès de Khourchid-pacha, gouverneur de Beyrouth, qui leur promet de se rendre sur les lieux et de prendre la direction des affaires; il envoie à el-Hâzmié, à cinq kilomètres de la ville, cinq cents hommes de l'armée régulière, deux cents *bachi bozouks* (irréguliers) et quatre canons. A ce moment-là, la population du district de Kesrawân, dans le nord du Liban, se souleva contre les chéïkhs de cette famille d'el-Khâzen sur laquelle s'appuyaient les agents de Louis XIV, deux siècles auparavant, les chassa et s'empara de leurs propriétés ; le nouveau chef de ces révoltés, Târyoûs el-Béïtâr, envoya une bande armée dans le Choûf, mais celle-ci, sur l'injonction de Khourchid-pacha, se retira incontinent. Néanmoins une bataille se livre le 29 mai entre chrétiens et druzes; les réguliers turcs se joignent à ces derniers, battent les chrétiens et brûlent les villages. Des Maronites, fuyant la montagne, échappent à grand'peine aux attaques des Druzes et atteignent Beyrouth en laissant nombre des leurs sur le carreau.

Les habitants de Djezzîn, se fiant aux promesses du chéïkh Djanblât, vaquaient tranquillement à leurs affaires lorsqu'ils furent surpris par une attaque soudaine de leurs ennemis: ceux-ci sont d'abord repoussés, mais ils reviennent à la charge et dévastent le pays. A Hâsbayya, sur les contreforts du mont Hermon (Djebel ech-Chéïkh), le chef turc, Osman-bey, attire les chrétiens à l'intérieur du sérail ou palais du gouvernement, les y maintient incarcérés huit jours ; puis il en ouvre les portes aux Druzes qui massacrent tout. A Râchayya, petite ville voisine où les chrétiens s'étaient barricadés, la ville est prise d'assaut.

Vient ensuite le siège de Zahlé. Ici, nous avons affaire à une population intolérante, constituée en république théocratique sous l'influence des Jésuites, empêchant les grecs-orthodoxes de rebâtir

leur église et leur école. Les gens des villages d'alentour, molestés, viennent mettre le siège devant la ville ouverte. Nouri-bey, envoyé par Khourchid pacha, plante ses tentes devant Zaḥlé et ne s'oppose pas à l'attaque; Yousef Karam y est aussi, avec ses contingents, mais il n'intervient pas. Le 18 juin, les Druzes donnent l'assaut; les habitants s'enfuient du côté de la mer; les assaillants mettent à mort, entre autres, le R. P. Billotet et deux religieuses.

A Deïr el-Qamar, gros village à sept heures de Beyrouth qui fut le chef-lieu de la montagne sous les princes des familles druzes de Ma'n et de Chihâb jusqu'au temps de l'émir Béchîr qui adopta Beït-ed-dîn pour sa résidence, la population était mélangée, Druzes et chrétiens. Le 30 mai, les premiers attaquent le bourg, mais ils ne peuvent y entrer et doivent se contenter de brûler les maisons des environs. Le lendemain, les Druzes reviennent à la charge. Pendant que William Bird, missionnaire américain, était en conférence avec le chef druze Béchîr Abou-Nakad, ils pillent et brûlent les maisons inoccupées, tuant les habitants qu'ils rencontrent. M. Bird en sauva un grand nombre en les accueillant dans sa maison, gardée par des soldats turcs. Après le départ de Tâhir-pacha, les Druzes bloquent la ville et mettent à mort ceux qui tentent d'en sortir. Le 19 juin, ils y entrent, et le 20 ils occupent le sérail sans opposition de la part des troupes régulières. Excités par leurs chefs, les assaillants pillent, violent, tuent, brûlent; le gouverneur ottoman se déclare incapable de rétablir l'ordre. Cela se passa de même à Beït-ed-dîn; il n'en réchappa que six hommes qui s'étaient réfugiés chez des femmes druzes : celles-ci se montrèrent plus loyales que les grands chefs.

Abkâriyoûs attribue le mécontentement dans lequel vivait la populace musulmane de Damas à l'occupation égyptienne (convention de Kutahia, 14 mai 1833), aux mesures édictées par la Sublime-Porte à la suite du traité de Paris (30 mars 1856), lesquelles établissaient l'égalité entre musulmans, chrétiens, et juifs, et à l'imprudence des chrétiens qui se mirent à porter des vêtements de couleur verte et à ouvrir des tavernes en plein marché. C'est à la nouvelle des massacres de la montagne que la plèbe commença à se montrer insolente. Aḥmed-pacha, gouverneur général de la province, donne des assurances aux chrétiens qu'il ne leur sera fait aucun mal. Cependant les insultes se multiplient; le chef de la police ordonne

d'arrêter les fauteurs de ces troubles et de les obliger à balayer, comme des forçats, les rues du quartier chrétien. La populace se soulève : les troupes turques font feu sur elle; elle se disperse. Aḥmed-pacha fait tirer à poudre le canon de la citadelle, et une gargousse enflammée met le feu au marché qui confine au quartier chrétien. La plèbe se soulève à nouveau, attaque le consulat de Russie dont le titulaire était absent, mais assassine le drogman et tout le personnel. Tous les consulats furent victimes de cette fureur, sauf celui d'Angleterre. Le consul américain est battu et blessé; alors commence le massacre des chrétiens. Les moines franciscains, un missionnaire protestant furent mis à mort Cela dura neuf jours. Beaucoup de musulmans notables sauvèrent des victimes en les recueillant chez eux; le mufti, Moḥammed Nasîb, blâma publiquement la sédition; le faubourg du Méïdân, habité en grande partie par des musulmans, fut protégé contre les désordres par deux personnages influents, Çâleḥ el-Mohaïnî et Sa'îd Noûrî. L'émir Abdel-Kader posta ses serviteurs dans les rues et les ruelles, et réussit à entraver les troubles.

La Porte (informée qu'une expédition française se préparait) se hâte de désigner un commissaire extraordinaire muni de pleins pouvoirs dans la personne de Fuad-pacha. Celui-ci arrive à Beyrouth le 17 juillet; le corps expéditionnaire y débarque le 16 août. Aḥmed-pacha et Khourchid sont arrêtés, conduits d'abord à Constantinople, puis ramenés en Syrie sur la protestation des ambassadeurs des puissances, traduits devant un conseil de guerre, condamnés à mort et fusillés dans la citadelle de Damas. Non moins de soixante-dix personnes furent pendues, et d'autres condamnées à des peines variées.

Abkâriyoûs paraît s'être montré un narrateur bien informé et exact, car son traducteur n'élève aucune objection contre son récit, d'ailleurs conforme aux renseignements que j'ai pu recueillir moi-même à Damas, seize ans à peine après ces événements. Désireux de faire œuvre d'historien, M. Scheltema a ajouté à sa traduction une introduction et une conclusion, donnant la première un résumé des événements antérieurs à ceux de 1860, et la seconde un récit de ce qui s'est passé depuis. Je ne puis partager toutes les opinions de l'auteur, que je trouve tendancieuses, bien qu'il se pique d'impartialité. Il se fait des illusions sur la situation intérieure de l'Empire

ottoman, et en profite pour attaquer les décisions des puissances ; il se sert, d'ailleurs, surtout de documents diplomatiques anglais, reflet de la politique suivie alors par l'Angleterre, qui n'est plus celle que nous avons vue de nos jours. Quand il affirme que « les chrétiens étaient, somme toute, bien traités dans le royaume du Grand-Seigneur » (p. 17), il oublie ou ne connaît pas la condition des *dhimmîs* en territoire musulman, vivant de leur vie propre à condition de souffrir sans murmurer toutes les exactions, toutes les avanies. Les divers *Khatt i chérif*, rendus sous la pression des puissances, ont tenté de remédier à cet état de choses (ce qui prouve qu'il était déplorable) ; ils ont réussi à modifier les lois civiles, mais non la condition des tributaires, inscrite au plus profond de la conscience musulmane, parce qu'elle est tracée dans la loi canonique, d'origine divine. L'auteur reconnaît toutefois que les Turcs s'étaient désintéressés de la montagne, dominée jusqu'en 1697 par la famille druze des Ma'n, ensuite par celle de Chihâb, également druze (p. 19) ; il fallut « les intrigues étrangères pour brouiller les Maronites et les Druzes » (p. 18), tandis que les Turcs empêchaient les chrétiens de se massacrer les uns les autres. Il est du devoir de tout État civilisé de maintenir la paix entre les populations que le hasard des conquêtes lui a soumises, mais ce n'est pas là la question.

Le point de départ de la mésintelligence qui a fini par ensanglanter le Liban pourrait être l'exil à Malte, par l'Angleterre, en 1850, de l'émir Béchir ; mais des troubles avaient déjà eu lieu en 1840 et dans les années qui suivirent. La Porte chercha à y remédier en envoyant des fonctionnaires étrangers au pays, tels que 'Omar-pacha, croate d'origine (il s'appellait Michael Lettes), ancien précepteur d'Abd-ul-Médjid et commandant le corps turc en Crimée. Les puissances, sous l'inspiration de Metternich (conférence du 27 mai 1842), demandent et obtiennent que le Liban soit divisé en deux districts gouvernés par des fonctionnaires indigènes : cette mesure eut peu de succès. Les Maronites s'agitent à la nouvelle du meurtre des consuls européens et des chrétiens à Djedda (15 juillet 1858) ; c'est qu'ils se sentaient menacés. Il ne suffit pas de déclarer que l'influence de l'évêque Tobie a été « sinistre » ; il faudrait rechercher les causes du mécontentement des indigènes.

L'auteur paraît mal informé quand il dit que Fuad pacha a été grandement entravé dans son œuvre de répression, de réparation

et de réorganisation par la présence de l'armée française et l'action de ses collègues de la commission internationale. Si le Liban a été constitué en province autonome (6 septembre 1864) sous un gouverneur chrétien choisi avec l'assentiment des puissances, régime qui a amené la tranquillité de la montagne, on peut être sûr que si le gouvernement ottoman l'a admis bon gré mal gré, c'est surtout pour ne pas s'exposer à un danger pire, celui d'un État séparé avec un souverain étranger. Dès que les Turcs ont pu se débarrasser de cette entrave, ils l'ont fait, au cours de la grande guerre.

Si bien averti que soit M. Scheltema de la politique européenne, il y a des détails qui lui échappent. *Partant pour la Syrie* est loin d'être un chant historique (p. 165); la romance composée par la reine Hortense avait été imposée comme air national aux musiques militaires du second Empire ; si nos troupes jouaient cet air en débarquant, c'est pure rencontre fortuite. Quant à l'expression de « chacals » désignant les Zouaves, ce sont eux-mêmes qui s'étaient donné cette appellation au cours des guerres d'Afrique, et non ceux qui auraient voulu les décrier.

Toutefois, l'auteur veut bien reconnaître que l'homme malade l'était depuis fort longtemps ; son état de santé instable était déjà constaté par Sir Thomas Roe, ambassadeur de Charles Ier à Constantinople, de 1621 à 1628. Ce n'est pas un argument que de répéter, d'après le révérend Malcolm Mac Coll, que « les puissances sont une bande de brigands qui n'osent pas saisir leur proie par crainte d'avoir à se disputer lors du partage ! » (p. 175). Le missionnaire convaincu, mais ingénu, qui a écrit cette phrase n'a évidemment rien compris à la question d'Orient.

CL. HUART.

V. MINORSKY. — **Note sur la secte des Ahlé Haqq**. — Paris, Éditions Leroux s. d. 142 p., in-8° avec 9 planches et 1 carte.

Les Ahlé Haqq sont une secte, alide d'apparence, répandue principalement dans le Louristân, le Kurdistân et l'Azerbaïdjân, avec des groupes disséminés dans les autres parties de la Perse, la Transcaucasie et le Turkestân. C'est Colebrooke qui les signala pour la première fois en Occident d'après le *Dabistân el Medheb* de Cheïkh

Allah Moḥsin Fani qui vivait, croit-on, à la fin du XVIIe siècle. L'incertitude en ce qui les concerne, en dehors du mystère dont ils s'entourent volontiers, provient des diverses appellations par lesquelles on les désigne ou ils se désignent eux-mêmes et qui sont, ou trop générales comme *Gholat*, *Ali Allahi*, ou affectées à d'autres sectes comme Noṣaïris. M. Minorsky a eu l'avantage de parcourir à plusieurs reprises leur pays d'origine et d'être mieux au courant de leurs livres sacrés et de toute la littérature qui les concerne.

La pierre angulaire de leur religion consiste dans la croyance aux incarnations successives de la Divinité qui s'est manifestée sept fois parmi les hommes. En même temps que la Divinité, se réincarnaient quatre anges qui se transmettaient les fonctions dont ils étaient chargés dans une existence antérieure : Vicaire de la Divinité et Directeur des consciences, Juge des actions des fidèles, Enregistreur de leurs actes, Ange de la mort. La première incarnation de la Divinité est Khâvendegâr, la dernière Khân Atech qui disparut sous la forme d'un faucon et s'envola dans la direction de Sahend. Mais c'est la quatrième, Soltân Ṣaḥaq, qui est la plus importante : c'est sous lui qu'eut lieu la révélation accomplie de la Vérité. Toutefois, la secte ne tarda pas à se ramifier : on compte actuellement de sept à douze branches des Gens de la Vérité.

Leur religion paraît être le résultat d'un syncrétisme qui a soudé ensemble des dogmes hétéroclites d'une ancienneté variable. Mais, outre que le caractère soufi domine dans les conceptions et les termes de cette religion, elle est liée étroitement à l'organisation théocratique de la dynastie des Séfévis depuis ses débuts à Ardébil. L'on peut même se demander s'il n'a pas existé des rapports entre le créateur du grand centre religieux de cette ville et Soltan Ṣaḥaq, une des incarnations de la Divinité d'après les Ahlé-Haqq. En tout cas, comme le montre une récente publication de M. A. Danon, *Un interrogatoire d'hérétiques musulmans en Asie mineure en 1619*, leurs dogmes hétérodoxes avaient pénétré profondément en Asie Mineure.

Une des particularités de cette secte est le sacrifice du coq dont l'institution est expliquée par une légende remontant au temps de Soltân Ṣaḥaq. Elle a valu aux Ahlé-Haqq le surnom de *Khorous-Kochân* (tueurs de coq) ; d'autres animaux, moutons et bœufs, sont également sacrifiés, mais c'est le coq le plus important. Ils pra-

tiquent le jeûne le plus rigoureux, mais il ne dure que trois jours, au commencement de février. Une autre pratique consiste à couper une noix dont une moitié est remise à l'initié : c'est aussi la partie essentielle du rite du mariage et de celui de l'enterrement. Les Ahlé Haqq pratiquent aussi les unions mystiques fraternelles, même entre des personnes de sexe différent. Naturellement, ces rites comportent, comme dans les autres sectes soufites, des réunions extatiques dont les effets miraculeux sont décrits, non pas seulement par les fidèles, mais par les voyageurs étrangers.

Le dogme de la métempsychose est admis chez les Ahlé-Haqq, mais la façon dont ils le concilient avec la croyance au jugement dernier est mal définie. Somme toute, ils paraissent panthéistes. Du reste, ils sont excessivement tolérants, sauf avec les musulmans, sonnistes ou chiites. Ceux-ci répliquent par l'accusation de célébrer des orgies nocturnes, calomnies régulièrement dirigées contre les dissidents par les fanatiques orthodoxes dans toutes les religions. Réduits à pratiquer la *tayiyyé* (dissimulation) ils prennent leur revanche en raillant les pratiques de l'islâm, telles que le jeûne, la prière et le pèlerinage. Naturellement ils boivent du vin, et même une de leurs sous-sectes, les Yadegaris, autorise l'usage de la chair de porc.

M. Minorsky a joint à son mémoire divers appendices, dont l'un est le résumé de ce qui a été publié sur la secte[1] et les autres, la traduction des livres religieux des Ahlé Haqq. On peut juger par cette courte analyse de la valeur du mémoire, de la richesse de sa documentation puisée aux sources mêmes sur un sujet si peu connu, et reconnaître qu'il a droit à tous nos éloges.

René Basset.

A. J. Wensinck. — **Tree and birds as cosmological symbols in Western Asia.** — Amsterdam, 1921, 56 p. in-8°.

Dans l'épopée de Gilgamech, le héros, arrivé à l'extrémité orientale de la terre, rencontre un arbre mythique, composé de pierres

1) 6-1. Dans l'analyse du passage du *Dâbistân*, Doldol est donné comme le nom du cheval de 'Ali. Chez les sonnites, c'est celui de la mule du Prophète.

précieuses, roses et bleues. Il est placé au bord de l'Océan où le soleil commence sa course : c'est l'arbre de lumière. Un autre arbre de même nature est représenté comme existant dans le mystérieux Eridu. Après Lenormant[1], M. Wensinck rapproche ces arbres mythiques de ceux qui sont mentionnés dans la Genèse, ils ont la même signification cosmologique. Il étudie ensuite la représentation de ces arbres sur les sceaux babyloniens. Passant ensuite à d'autres de même nature, existant sur d'autres points cardinaux, il montre que les notions géographiques ont reculé peu à peu à mesure que les connaissances s'étendaient, que l'Occident délimité par le pays de Mashu, s'est déplacé pour devenir la Méditerranée, puis l'extrémité de la Méditerranée, le détroit de Gibraltar. C'est dans les Dionysiaques de Nonnos qu'on trouve la description d'un arbre, un olivier, déjà mentionné par Philostrate, comme voisin du temple d'Heraklès à Gadès et qui était d'or avec des fruits d'émeraude. La légende d'Héraklès sur ce point lui parait dériver de celle de Gilgamech — rappelons-nous l'Hercule tyrien — et certains de ses détails fabuleux se retrouvent dans la version musulmane de celle d'Alexandre. L'auteur pense ensuite à l'arbre mythique du songe de Nabuchodonosor, le même que celui de la vision de Zacharie et d'Ezéchiel, qui occupe le centre du monde : c'est celui qui figure dans le Qorân (XXI, v. 55) ; il étudie ensuite ce qui concerne « le lotus de la limite »; c'est l'arbre du ciel, le *ṭouba*, opposé à celui de la terre et qu'on rencontre dans divers apocryphes ; il a son parallèle en enfer : le *zakkoum*.

Le second chapitre est consacré à l'Oiseau et au Soleil : le premier est le coq, animal mythologique dont une aile s'étend à l'est, une autre à l'ouest ; les pieds sont dans la septième terre et la terre est attachée sous le trône céleste : son chant doit annoncer le jour de la résurrection : d'après une autre tradition, sa poitrine est d'or jaune, son ventre d'argent blanc ; un de ses pieds d'hyacinte rouge, l'autre d'émeraude verte. L'origine de cette conception est talmudique. Le coq figure sur un certain nombre de cylindres et de monnaies. A propos des rapports entre le coq et le soleil, il y aurait peut-être lieu de rappeler que, chez les anciens, le coq était consa-

1) *Les origines de l'histoire*, t. I, 1880, in-12, p. 74 et suiv.

cré à Apollon, c'est-à-dire à Hélios[1]. D'autres oiseaux comme l'aigle (*nasr*) et le vautour (*'oqâb*) souvent confondus[2] jouent encore un rôle dans cette mythologie et sont représentés sur les monuments figurés ainsi que les fabuleux *anqâ* et *simourgh*.

Toutes ces questions ont été étudiées par M. Wensinck avec une finesse d'interprétation et une richesse d'information auxquelles on est heureux de rendre hommage.

René Basset.

1) Cf. les autorités citées par Van Staveren, dans ses notes au *Mythologicon* de Planciades Fulgentius (*Auctoris mythographi latini*, Leiden, 1742, in-4°, p. 650, note 2) et la métamorphose d'Alektryon ap. Westermann, *Scriptores poeticae historiae graeci* (Brunswick, 1843, in-8°) p. 360-361.

2) Sur la confusion de l'aigle et du vautour, cf. mon *Loqmân berbère* (Paris, 1890, in-12) p. XXIII-XXIX.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Syria, *Revue d'art et d'archéologie*, 2e année. Paris, Geuthner, 1921. — La seconde année de la revue SYRIA ne le cède en rien à la première pour le choix et la variété des sujets traités, la beauté et le nombre des illustrations.

M. E. Pottier continue sur *L'art hittite* son étude largement illustrée, véritable répertoire des documents de cette civilisation actuellement mis au jour. — Au cours de la 1re année, M. Pottier avait donné son opinion sur les théories de M. Autran dans son ouvrage sur les *Phéniciens*. M. R. Weill prend ces théories comme point de départ d'une étude sur les *Phéniciens, Egéens et Hellènes dans la Mediterranée primitive*. — *La Phénicie et les peuples égéens* attire également l'attention de M. L. Wooley, directeur des fouilles anglaises de Carchémish, qui se propose « de mettre en évidence quelques faits. de publier quelques objets restés inédits jusqu'à ce jour et d'en tirer des théories drovisoires ». Cette étude a été composée avant la publication de M. Autran, mais comme les « conclusions, tout en s'accordant à certains égards avec les siennes, se trouvent à la fin complètement opposées », l'auteur a ajouté quelques précisions pour rendre sa position absolument nette.

M. Fr. Cumont étudie *Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes* d'après le bronze de la Collection Sursock publié par M. Dussaud en tête du volume précédent. Il condense, dans un autre article, les résultats de l'exploration de deux *catacombes juives de Rome*.

M. Diehl traite de *L'école artistique d'Antioche et les trésors d'argenterie syrienne*; six planches mettent sous les yeux du lecteur divers objets de cette origine.

M. Sakisian explique comment s'est réalisée *L'unité des écoles de miniaturistes en Perse* malgré les dominations étrangères et le morcellement politique. — M H. Violet, au cours d'une mission en 1912-1913, a recueilli des documents sur la mosquée de Nayn, à deux jours d'Ispahan, *Un monument des premiers siècles de l'hégire en Perse*. — M. Cl. Huart commence une étude sur *Les Banou-'Annaz* dont la dynastie régna aux XIe et XIIe siècles dans la région de Holvan et de Kirmânchâh.

M. Flury continue son étude sur les *Bandeaux ornementés à inscriptions arabes* et, en deux articles sur *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam*, M. Massignon montre que les conceptions musulmanes de l'art « dérivent des postulats fondamentaux de la métaphysique musulmane. » (p. 50),

que l'on considère l'architecture, les jardins, les tapis, les miniatures, la musique, la poésie. « L'idée directrice de cet art musulman est de hausser au delà des formes, de ne pas idolâtrer les images, mais d'aller au delà vers Celui qui les fait bouger comme dans une lanterne magique, comme dans un théâtre d'ombres, qui est le seul permanent (p. 160). »

MM. de Lorey et Wiet publient *Les cénotaphes de deux dames musulmanes à Damas* dans le cimetière de Bâb el-Shaqîr.

M. Dussaud termine son étude sur *Le peintre Montfort en Syrie, 1837-1838.* — M. Migeon reproduit une vue de *Hama de Syrie* d'après une aquarelle faite en 1853 par Flandin, le collaborateur de Coste et de Botta, et un bassin de marbre à inscription arabe du XIIIe siècle, transporté de cette ville à Londres.

M. du Mesnil du Buisson étudie *Les anciennes défenses de Beyrouth* depuis l'époque arabe antérieure aux croisades jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

La création du Musée d'Adana, racontée par son fondateur, le colonel Normand, est une œuvre récente qui a « uni dans un même culte du Beau, du Vrai, de l'Utile, Turcs, Grecs, Arméniens, Arabes et Européens ». — Les *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana* sont commentées par le Père Mouterde de l'Université de Beyrouth. — Un *Sarcophage d'Anavarza* maintenant au même Musée, donne à M. Michon l'occasion de grouper 37 sarcophages à guirlandes syro-égyptiens dont 15 proviennent de Syrie, 14 d'Égypte et les autres de divers endroits. — Le musée du Louvre doit à l'initiative du colonel Normand une statue de style assyrien, taillée au IXe ou au VIIIe siècle dans un bloc de pierre de la région d'Arslan Tach, à 40 kilomètres de Djérab'ous vers l'Orient. Dans une *Note sur la statue de Mételle* (lieu de la découverte), M. Pottier donne la description de ce précieux monument, la première statue assyrienne entrée dans nos collections nationales.

Comme dans le volume précédent, à la fin de chaque fascicule, le lecteur a été tenu au courant des nouvelles archéologiques et des récentes publications scientifiques concernant la Syrie.

L. Delaporte.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XX, n° 4. *Notes et mélanges. Bibliographie. Index et Table.* Hanoï, Imp. d'Extrême-Orient. 1920. Grand in-8 de 271 p. — Ce volume qui termine l'année 1920 se compose surtout de notes archéologiques de bibliographie et de documents administratifs; il est afférent à une période où la multiplicité des tâches incombant aux collaborateurs réguliers du Bulletin, aux trop rares membres ou élèves de l'Ecole, les contraignit à la dispersion. On n'en accueillera qu'avec plus de satisfaction l'écho des premiers travaux d'une nouvelle recrue, M. Demiéville, dont le compte-rendu d'une publication récente d'E. Leumann (*Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*), atteste déjà la compétence en matière de Bouddhisme chinois.

L'intérêt principal du numéro se porte sur les spécimens, malheureusement trop limités, de la traduction entreprise par M. G.-Ch. Toussaint d'un poème tibétain, le *Padma Than Yig*. Cette version atteste une rare maîtrise; sa littéralité n'exclut pas l'élégance. Il s'agit d'une histoire des existences du guru d'Oḍḍiyāna, le Bouddha Padmasambhava, révélateur d'un exotisme supérieur aux différents véhicules et conciliant pour le salut théorie et pratique, « Nouveau Seigneur du fruit des actes en accord avec la loi » (p. 52). Notre connaissance du tantrisme s'enrichira lorsque pourra se publier en entier ce travail qui honore l'Orientalisme français.

P. Masson-Oursel

James Bissett Pratt, PL. D. — **India and its Faiths**. *A Traveler's Record*. — (Boston et New-York, Houghton Mifflin C°, 1915, in-8, 15-483 pages ; 24 illustrations, relié; prix : 5 dollars). — Ce livre est un recueil d'études religieuses rédigées après un voyage aux Indes en 1913-1914. L'auteur décrit d'abord l'hindouisme, le culte, les pèlerinages, les maîtres, les prêtres, les saints, en donnant, sur Dieu et les dieux, le devoir, la destinée, la loi, toutes les explications utiles pour bien faire comprendre une théologie lointaine et compliquée. Il expose ensuite les différents mouvements de réforme qui s'y sont manifestés, et insiste sur le Brahmo Samaj, l'Arya Samaj, les Radhasoamis et les téosopheles. Puis viennent les études sur les grandes sectes, les Kabir Panthis, les Sikhs, et les religions d'origines étrangères plus ou moins importantes, les Jaïnas, les Musulmans, les Parsis, enfin sur les bouddhistes de Birmanie et de Ceylan. Il termine en dégageant les idées générales de tout ce qu'il a exposé : la valeur du bouddhisme et les sources de son pouvoir, le présent et l'avenir des missions chrétiennes dans les Indes, ce que l'Occident pourrait emprunter à l'Orient.

J'ai lu beaucoup de livres sur les religions des Indes, les réformes qui y sont tentées, le « modernisme » dans ces pays ; je n'en ai jamais rencontré d'aussi intéressant, d'aussi vivant, d'une telle pénétration. L'auteur n'est pas un sanscritiste, mais il est un maître de la psychologie des religions.

A. Houtin.

Abbé de Margon. — **Lettre sur le confessorat du P. Le Tellier**, *avec une introduction et des notes sur la Politique des Jésuites et l'Oratoire* par I. de Récalde (Paris, Librairie moderne, 1922, in-16 de 309 p. : prix : 5 francs). — Agent secret de Le Tellier, Margon se brouilla avec lui et publia en 1715-1716 trois lettres qui « éclairent d'un jour redoutable l'apogée et la chute de cette étrange dictature exercée par la Compagnie de Jésus sur la Maison de France : le confessorat », M. de Récalde a reimprimé ces documents en les accompagnant, selon sa coutume, de notes très érudites.

A. Houtin.

Le R. P. Jean-Joseph NAVATEL de la Compagnie de Jésus. — **Une contemplative au XXe siècle**. *Sœur Marie Colette du Sacré Cœur, religieuse clarisse du monastère de Besançon, d'après ses notes spirituelles 1857-1905* (Paris, de Gigord, in-12, XIX — 376 pages). — « Le présent ouvrage renferme un résumé de l'autobiographie et de très longs extraits de notes spirituelles » d'une religieuse qu'on assure « parvenue à la faveur suprême du mariage spirituel » et qui, en tous cas, a présenté plusieurs phénomènes intéressants de la vie mystique, comme les évanouissements extatiques et les stigmates (invisibles) au milieu des mains, des pieds et à la tête.

Jusqu'à quel point les extraits publiés sont-ils choisis sans parti-pris et cités intégralement, textuellement? Le sommaire du chapitre XI annonce, entre autres matières : « Un petit rêve sur la persécution de l'église de France ». Or cet extrait n'est pas donné. On l'a sans doute supprimé au dernier moment, sans penser à modifier le sommaire. N'aurait-il pas trahi de trop manifestes illusions? D'autre part, quand il s'agit d'une personne qui a été malade si souvent et si longtemps, pourquoi l'éditeur ne donne-t-il aucun détail sur son tempérament et sur ses maladies? Il nous dit, dans l'introduction, que la sœur « garda toujours, sans rien perdre de sa sérénité, son aimable caractère et sa bonne humeur » (page XIV), et cependant, plus tard (p. 278), il est obligé de nous conter, pour rendre le récit intelligible, « que le support de sœur Marie-Colette devint difficile à ses compagnes » et « qu'elle continua à faire beaucoup souffrir la sœur infirmière qui mettait à la soigner toute la bonne volonté possible ». Cela est-il donc si facilement conciliable?

L'auteur adresse « un merci fraternel » à quelqu'un qui lui « a suggéré sur plusieurs points d'heureuses retouches ». Les retouches sont-elles jamais heureuses sur des documents psychologiques aussi délicats, ou bien ne devraient-elles pas être indiquées ou justifiées en note?.

Quoi qu'il en soit de ces observations, nombre des extraits cités présentent un réel intérêt psychologique et confirment nettement, pour tout esprit non prévenu, que le mystique prête ses croyances théologiques à ses expériences mystiques et qu'il ne les en tire pas.

A. HOUTIN

Maurice VAUSSARD. — **L'intelligence catholique dans l'Italie du XXe siècle**. Préface par Georges Goyau (Paris, Gabalda, 1921, in-12, XXI-346 pages; prix : 7 fr. 50). — Ce livre est une collection d'études sur les principaux chefs du mouvement catholique organisé en Italie : Toniolo, Meda, Sturzo, le Père Gemelli, et quelques écrivains courtoisement présentés comme « savants et artistes » : Ferrini, le cardinal Maffi, Borsi, Papini. Comme on le voit par ces noms, la politique tient beaucoup plus de place dans ce volume que la science en général. Quant à la science de l'histoire des religions, il

n'en est aucunement question, pas même pour signaler les quelques prêtres qui ont essayé de l'acclimater parmi leurs coreligionnaires et dont les tentatives ont été étouffées par Benoit XV tout comme par Pie X et Léon XIII. Peut-être l'auteur en parlera-t-il dans l'histoire religieuse de l'Italie au XIXe siècle qu'il prépare et qu'il mènera jusqu'à la mort de Pie X. Tel quel, son présent ouvrage est utile; il rendrait encore plus de services si une table alphabétique des noms propres permettait d'y trouver facilement les renseignements dont on a besoin.

A. Houtin.

James Bisset Pratt, Ph. D., Professor of Philosophy in Williams College. — **The Religious Consciousness. A Psychological Study**. New-York, Macmillan Co, 1921 ; in-8, VIII-488 p. — En 1907, la *Revue* a signalé (Tome LV, p. 368-383) un livre de M. Pratt sur la *Psychologie de la Croyance religieuse*. De cette étude « fort bien faite », le récenseur concluait que « la psychologie de la religion est définitivement entrée dans la phase objective et scientifique ». Le nouveau livre de M. Pratt confirme cette conclusion et fait réaliser de nouveaux progrès à cette science nouvelle.

L'auteur y décrit, d'après la méthode purement expérimentale, la « conscience religieuse ». Après avoir rappelé ce qu'est la religion en général et quels sont ses rapports avec le subsconscient, la société et l'individu, il l'examine dans l'individu (enfance, adolescence, conversions) et dans les principales manifestations (croyance en Dieu et dans l'immortalité, culte, prière, mysticisme). De toutes ces très intéressantes études, les cinq chapitres consacrés au mysticisme sont peut-être les plus remarquables. Ils tirent une valeur particulière de ce que l'auteur, qui a étudié l'hindouïsme et le bouddhisme, voyagé dans les Indes, en Birmanie et à Ceylan, connaît bien le mysticisme de l'extrême-Orient. Son exposé est donc beaucoup plus complet que celui de la plupart de nos livres qui ne traitent guère que de la forme catholique orthodoxe.

La philosophie de M. Pratt, qui appartient au groupe des « réalistes critiques », lui fait parfois exprimer des jugements qui me semblent contestables au point de vue strictement historique. Je ne lui chercherai point chicane ici. Je me contente de signaler un ouvrage, plus suggestif encore que le premier, et d'exprimer le souhait qu'on le traduise en français.

A. H.

Jules Sageret. — **La Religion de l'Athée** (Paris, Payot, 1922, in-16, 255 pages; prix : 6 francs). — Comme ce livre, qui nous a été envoyé pour compte rendu, ne traite aucunement d'histoire religieuse, il échappe à l'objet de notre Revue. Il relève de la critique des philosophes, des moralistes et des théologiens. Je me contenterai donc de quelques courtes remarques. On peut y regretter une certaine inexactitude d'expressions. L'auteur dit, par exemple,

que les « théistes » doivent admettre « une histoire que dominent le Péché originel, l'Incarnation, la Rédemption, la Résurrection et d'autres miracles ». Pas du tout. Les chrétiens sont tenus à de telles croyances, mais les chrétiens ne sont qu'une espèce du genre théiste et les théistes d'Orient, par exemple, n'acceptent aucunement ces traditions. D'autre part, puisque l'auteur assure qu'il ne veut fonder ni une Église nouvelle, ni un culte nouveau, ne commet-il pas encore une autre confusion en parlant de « la religion de l'athée »? On dit, il est vrai, dans la langue nouvelle, la religion du socialisme, la religion de la musique, la religion du dandysme, la religion de l'humanité, etc. etc...

L'auteur se propose « de mettre en évidence ce que l'athéisme possède en fait de matériaux propres à la construction morale et sociale ». Il écrit donc une morale du parfait athée. Son livre, logiquement, devrait être intitulé : « La morale de l'Athée ».

M. Sageret moraliste ne craint point d'entrer dans les détails. Par exemple, à propos de la famille, il dit : « Il (l'athée) sait que, par couple humain, il faut deux enfants, plus, très souvent, un troisième afin de compenser les unions stériles et la mortalité des êtres, inévitablement nombreux, qui n'atteindront pas l'âge de se reproduire. Au-dessous de ce taux minimum de natalité, c'est la marche vers l'extinction de la race. Son idéalisme humain lui dicte impérieusement le souci de la conservation de l'espèce humaine, tant comme nombre que comme qualité, souci qu'il aura d'abord pour sa propre lignée spirituelle, c'est-à-dire sa patrie ». Et encore : le bon athée est « optimiste », « il penchera vers la démocratie ». « Sera-t-il donc socialiste? Pas nécessairement. » L'auteur ajoute que lui-même n'est pas socialiste.

M. Sageret, je crois, peint surtout une sorte d'athéisme, le sien. Son travail n'en est pas moins intéressant, sympathique, estimable. Je me permets de souhaiter que l'auteur le reprenne sous un autre aspect, ou le complète, en nous donnant les portraits des athées que connaît bien l'histoire, et même quelques silhouettes d'athées contemporains. Nous serions certainement alors beaucoup mieux renseignés. Ce livre ne nous fait connaître l'athéisme que sous des tendances « scientistes », bourgeoises, moralisantes. L'athéisme a cependant toujours comporté d'autres variétés, aristocratiques, sceptiques, pessimistes et joyeuses. On ne s'en douterait guère à lire M. Sageret. Ceux qui appartiennent à ces dernières variétés, il est vrai, n'éprouvent généralement pas le besoin de qualifier l'athéisme de « religion ».

A. Houtin.

Annuaire Pontifical Catholique. Année 1922. In-16 de 704 pages à 2 col. compactes, avec 265 illustrations. Prix : 16 francs. — Annuaire Pontifical catholique, *fondé par Mgr Battandier.* **Tables générales** des 20 premiers volumes (1898-1917). In-16 de 368 pages à 2 col. Prix : 12 francs (Maison

de la Bonne Presse, Paris, 5, rue Bayard, 1922). — La *Revue* (tome LXXXI, page 385) a signalé et loué, comme il convenait, la 23e année (1920) de cet annuaire qui lui avait été envoyée. L'année 1922, rédigée sur le même plan, mérite les mêmes éloges. Outre les listes habituelles de la hiérarchie et de la prélature, elle contient une série de notes sur divers sujets d'érudition ecclésiastique; quelques monographies d'ordres religieux et de missions, des statistiques religieuses, les décorés pontificaux, les camériers et diplomates, etc. — Elle s'ouvre par une notice nécrologique de son fondateur, Mgr Battandier, mort le 23 mai 1921. Ce fut un grand travailleur et d'opinions extrêmes qui, comme son maître le cardinal Pitra, semble avoir été, au moins une fois, plus catholique que Léon XIII. Sa succession, c'est-à-dire la direction de cet annuaire, est échue à un assomptionniste, le R. P. Eutrope Chardavoine (avec le concours de nouveaux collaborateurs). Le nouveau volume imprimé par ses soins ne présente nulle part l'assertion de certaines thèses surannées qui étaient fréquentes chez le fondateur de cette très utile publication.

Le volume de tables est un répertoire précieux, non seulement pour l'histoire ecclésiastique contemporaine, mais pour maintes questions d'érudition relatives à l'histoire générale de l'Église depuis les origines.

A. Houtin.

CHRONIQUE

Publications nouvelles.

— Depuis quelques années la critique scripturaire voit se multiplier les travaux qui tendent à retrouver dans l'Ancien ou le Nouveau Testament une construction strophique. Nos collaborateurs exégètes, et notamment M. Maurice Goguel, tiennent les lecteurs de notre Revue au courant de ces essais dont plusieurs sont à prendre en considération. Nous empruntons à la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain (qui, après la tourmente, a repris une belle vitalité) l'analyse d'une lecture faite à l'Académie des Sciences de Vienne, le 20 avril 1921, par le P. Schmidt le directeur bien connu de l'*Anthropos*, qui a exposé son système personnel d'interprétation métrique des Évangiles (*Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangeliends. Rev. Hist. Eccles, janvier* 1922, pp. 161-162) : « Cette étude... n'est elle-même qu'une première communication, une esquisse de preuves, et le noyau d'une édition complète des quatre Évangiles d'après leur enchaînement et leur structure strophique. Qu'il nous suffise de dire que le P. Schmidt étend sa découverte à tout l'Évangile et à tous les Évangiles, dont il fait ressortir l'art harmonieux et les sages proportions. Il étudie la constitution du vers, de la strophe, de la péricope, des groupements de péricopes; il donne en appendice des exemples nombreux, empruntés aux récits de la naissance du Seigneur, de la dernière cène, de la tempête sur le lac, de la multiplication des pains, de la démarche du jeune homme riche, de la parabole des vignerons perfides, de la discussion avec les pharisiens au sujet des deniers à payer à César.

« A la base du vers évangélique se trouve le verbe. D'une façon générale, et en négligeant les exceptions, tout membre de phrase avec son verbe constitue un vers. Il arrive même souvent qu'un nom forme à lui seul un vers. Les vers sont groupés en strophes. L'élément constitutif de la strophe est le distique ou tristique, qu'on rencontre rarement seuls, mais redoublés ou combinés en strophes de quatre vers (souvent dans S. Luc), de six vers (dans S. Matth. et S. Marc), de sept vers (prologue de S. Jean, histoire de l'enfance dans S. Matthieu), de huit vers (histoire de l'enfance dans S. Luc), de neuf vers (strophes solennelles de l'institution de l'eucharistie dans S. Marc et S. Matth.), parfois de douze et quatorze vers, rarement de cinq ou de dix vers, quelquefois de onze vers dans les strophes défectives et de treize vers dans les strophes compensatrices..

Les péricopes ne sont pas toujours formées de strophes de même espèce; par contre, celles-ci se continuent parfois au-delà de la péricope et se retrouvent dans tout un groupe de sections. »

⁂

— L'éditeur Battistelli, de Florence, annonce la publication d'une *Bibliothèque médiévale,* dirigée par M. Ezio Levi, professeur à l'Université de Florence. Cette *Bibliotthèque* comprendra trois séries : une *Serie dantesca* renfermant les meilleurs commentaires de la Divine Comédie; un volume renfermant les *Légendes et visions d'outre tombe au Moyen Age* : (Alberic, Tundal, S. Brandan, S. Patrick, etc.); le *De ecclesiastica potestate* et le *De regimine principum* de Gilles de Rome; un volume sur la *doctrine politique de Boniface VIII* considérée dans ses grandes bulles; un volume sur les *Prophéties et légendes relatives à l'Empire;* les deux glossaires d'Uguiccione de Pise et Giovanni de Gênes. — Une série d'œuvres latines renfermant : le *Psalterium decem cordarum,* le *De Ultimis tribulationibus* et les *Vaticinia* de Joachim de Flore; la *Chronique* de Fra Salimbene; le *De septem donis Spiritus Sancti* d'Etienne de Bourbon; le traité *Adversus Catharos et Waldenses* de Moneta de Crémone; la *Chronique* et les *Opera minora* de Franciscus Pipinus; et un volume de *Carmina Medii Aevi*, publiés par M. Luigi Suttina. — Une série de *textes romans* : la *Jérusalem céleste et Babylone la Grande* de Giacomino de Vérone; l'*Introduzione alle virtù* de Bono Giamboni; des anonymes florentins des XIIe, XIIIe et XIVe s.; une édition critique du *Novellino* par M. Aldo Feruch; des Bestiaires latins et en langue vulgaire édités par M. C. Frati; *Pyrame et Thisbé*, « cantare » italien, avec ses sources latines et romanes, éd. par M. Amos Parducci; la version catalane de Marco Polo, éditée par M. Mario Casella, etc. à

Cette collection se présente sous de très favorables auspices : conçue selon un plan très compréhensif, elle annonce des œuvres dont on désirait depuis longtemps des éditions critiques. M. Ézio Levi, qui en a pris l'initiative, l'a ouverte par un volume d'érudition très informée et fort attrayante sur *Uguccione da Lodi e i primordi della poesia italiana.* Nous reviendrons sur les conclusions de ce volume pénétrant : à propos de l'œuvre fruste d'Uguccione, l'*Avvento dell' Anticristo,* M. E. Levi étudie les rapports entre l'hérésie des Patarins et les origines de la poésie italienne. Ces origines sont fortement influencées, sinon déterminées, selon lui, par la crise religieuse qui agita la société laïque, de la « Pataria » au mouvement franciscain.

⁂

Nous avons mis quelque retard à signaler l'apparition d'une intéressante Revue gènevoise : *Vers l'Unité, Revue internationale de libre recherche spiritualiste*, qui publie actuellement son huitième numéro. Elle a,

par son objet et par la collaboration qu'elle a groupée, d'assez nombreux points de contact avec notre Revue. Ses aspirations métaphysiques ne l'empêchent pas, en effet, d'étudier de façon positive quelques-uns des problèmes d'histoire qui nous occupent. M. H. Lichtenberger a donné dans le premier numéro une étude précise du Mysticisme de Maître Eckart où sont résumés la plupart des résultats qu'il expose dans son cours actuel en Sorbonne. Notre excellent collaborateur M. W. Déonna publie, dans le numéro 4, un brillant article où, sous le titre de : *Passé et Présent*, il présente, à propos de l'anniversaire de la mort de Napoléon, une série de curieux documents sur les présages ou rites funéraires, où l'agonie et la fin de l'Empereur apparaissent baignées dans une atmosphère de folklore très ancien, de traditions religieuses venues du fond des temps.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 25 *octobre* 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside. Présents : Mlle Brunot, MM. Pottier, Cordier, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Boyer, R. Dussaud, H. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Mayer-Lambert, Moncel, Ort, Ch. Picard, Pommier, de Pulligny, Renaudet.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président adresse les félicitations de la Société à MM. A. Moret et Fr. Thureau-Dangin, récemment nommés chevaliers de la Légion d'Honneur.

Le Secrétaire général adresse les félicitations de la Société au Président, M. H. Cordier, promu officier de la Légion d'Honneur.

Le Président souhaite la bienvenue à M. Ch. Picard, directeur de l'École française d'Athènes, présent à la séance.

Le Secrétaire général annonce l'achèvement de la *Bibliographie d'Ernest Renan* dressée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel. Il est décidé que la question de la publication de cette *Bibliographie* sera mise à l'ordre du jour de la séance de la Commission de publication qui se tiendra avant la séance de novembre.

Le Président annonce la récente parution du livre de M. R. Dussaud : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris, Leroux, 1921).

La parole est donnée à M. *Ad. Lods* qui lit une étude sur *Jean Astruc et la critique biblique de son temps*. Cette étude paraîtra en tête de la réédition des *Conjectures sur la Genèse* de Jean Astruc, qui est actuellement sous presse.

M. *Ch. Picard* fait ensuite une communication sur *Les dieux de la Colonie de Philippes (Macédoine) au* 1er *siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres.* Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions.*

MM. *Guignebert et Glotz* présentent quelques observations. La séance est levée à 6 heures 30.

Séance du 29 novembre 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside.

Présents : Mme Mélon, Mlle Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Danon, de Faye, R. Dussaud, H. Girard, Goguel; Guignebert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer-Lambert, Michaut, Moncel, Moret, de Pulligny, Rébelliau, Th. Reinach, Sidersky, Thomas, Toutain. Vignon.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 25 octobre qui est adopté sans observations.

Le Président salue Sir James Frazer et Lady Frazer qui assistent à la séance. Il adresse à Sir J. Frazer ses félicitations à l'occasion du grade de docteur *honoris causa* qui lui a été récemment décerné par l'Université de Paris.

M. *Sidersky* annonce la récente parution du livre de M. G. Contenau, membre de la S. E. R., sur la *Civilisation assyro-babylonienne.*

M. *Danon* offre à la Société un résumé, en langue turque, de conférences faites par lui sur l'exégèse biblique.

Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

MM. *Théodore Reinach* lit une communication sur le *Gnomon de l'idiologue* et les détails relatifs au culte égyptien qu'on peut emprunter à ce texte. Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions.*

M. *Danon* présente quelques observations.

Le Président annonce la mort de M. G. Huet, Bibliothécaire-archiviste de la Société Renan, décédé le 11 novembre. Il exprime les vifs regrets de la Société, dont M. Huet avait été l'un des premiers fondateurs.

M. *Alphandéry* lit la notice suivante sur M. Gédéon Huet et ses travaux en histoire religieuse :

M. le Président vient de saluer la mémoire de notre confrère M. Gédéon Huet, décédé le 11 de ce mois. Vous permettrez, Messieurs, qu'avant de donner lecture du dernier travail qu'ait écrit M. Huet — et ce dernier travail, c'est à la Société Ernest Renan qu'il l'avait adressé il y a quelques semaines — je vous parle un instant du savant qui vient de nous quitter. La Société Ernest Renan n'a pas fait entrer dans sa coutume l'éloge solennel de ses membres décédés, mais ici, Messieurs, il s'agit d'un deuil de famille. C'est de Gédéon Huet qu'était venue l'idée première de notre groupe. Avec la réserve, la simplicité qu'il apportait en toute chose, il

s'étonnait devant quelques amis qu'il ne se fût encore formé, dans notre pays, aucune société qui se donnât pour mission de faire mieux connaître Renan, d'éditer intégralement son œuvre, tout au moins d'en inventorier les infinies richesses et, partant, de redresser tant de jugements erronés que la passion ou plus simplement l'ignorance même admirative ont fait porter sur ce maître spirituel de la France contemporaine. Cette idée, il fut heureux de la voir accueillie et plus heureux encore de la voir développée. Il trouva logique que, sous le patronage de Renan, se créât une œuvre qui irait répandre dans le public français le goût des études d'histoire religieuse sans préoccupation doctrinale d'aucune sorte, sans imposer de *credo* ni d'attitude métaphysique ou scientifique.

Ce goût des études religieuses, conçues dans un esprit d'indépendance sympathique (j'ai eu l'occasion de le dire sur sa tombe), il l'avait comme par droit d'héritage : sa famille, réfugiée en Hollande à la suite de la Révocation de l'Édit de Nantes, avait compté plusieurs théologiens et deux au moins, Jacques Lenfant et Gédéon Huet, furent du groupe d'amis et de correspondants de Pierre Bayle. Le pasteur Gédéon Huet eut l'honneur d'être en butte, comme l'illustre érudit de Rotterdam, à l'hostilité de Jurieu à l'occasion d'une *Apologie pour les vrais tolérants* qu'il avait publiée à Dordrecht en 1690. Il établit la table des matières du *Dictionnaire* de Bayle et je crois qu'un rapprochement émouvant s'impose entre l'ancêtre et le descendant, qui portent même nom, même prénom, et travaillent, à plus de deux cents ans de distance, à de patients travaux d'index, de bibliographie où leur personnalité s'efface pieusement devant celle des deux géniaux critiques, Bayle et Renan.

Gédéon Huet, qu'une très longue et très douloureuse maladie supportée avec un stoïcisme sans défaillance vient d'enlever à l'âge de soixante et un ans, était né en Hollande et, venu de très bonne heure en France, il y fit toutes ses études. Son père était un conteur fort estimé dans les Pays-Bas, curieux de psychologie et de poésie exotiques, d'une vaste culture, et l'on put croire que Gédéon Huet serait dirigé par lui vers la carrière littéraire. Il choisit une route très voisine. A l'École des Chartes, il se spécialisa bientôt dans l'histoire de la littérature française médiévale. Il s'était de bonne

heure armé d'une solide instruction philologique (il a donné d'excellentes éditions de Gace Brulé, de Gautier de Dargies, et la mort l'a empêché de voir publiée, par la *Société des Anciens Textes*, son édition du roman de *Doon de la Roche*. Bien vite, sa connaissance des langues et des littératures étrangères jointe à son très délicat discernement des valeurs en art littéraire lui donnèrent une place de premier rang parmi les élèves de Gaston Paris. Je ne citerai pas ici ses travaux d'histoire littéraire surtout parus dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, dans la *Romania*, dans le *Moyen-Age* : des amis, des collègues de G. Huet à la Bibliothèque nationale ont eu la pieuse idée de dresser et de publier la bibliographie de son œuvre considérable et qui risquerait de tomber dans l'oubli où meurent trop souvent les articles de Revues. Quelques-unes de ces études ont été groupées en volumes par M. Ed. Champion, sous le titre : *Notes d'histoire littéraire*, Paris, 1917-1918. Mais déjà dans certains de ces travaux, par exemple celui sur *Neptunus latin* (MA. 1901), celui sur *Apulée au Moyen-Age* (MA. 1909), apparaît ce sens pénétrant du devenir religieux des œuvres littéraires. Le seul fait d'ailleurs qu'il ait utilisé sa parfaite connaissance de la langue hollandaise à faire connaître au public français le grand ouvrage de Kern sur le *Bouddhisme de l'Inde* (1902), montre que l'étude du passé et même du présent religieux a toujours été dans la vie scientifique de Gédéon Huet une sorte de second plan qui par instants se découvrait et révélait le sens de ses tenaces recherches. Il est clair que ses études de littérature comparée, celles surtout parues en grand nombre dans la *Revue des Traditions populaires* et à la *Revue de l'Histoire des Religions*, étaient de plus en plus orientées dans une direction que Gaston Paris n'avait fait qu'indiquer.

Comme ce maître, G. Huet recherchait dans le conte ou la légende l'élément premier, le corps simple; mais plus que Gaston Paris, plus même que Liebrecht, il demandait à cet élément premier sa signification religieuse : mythe très rudimentaire, rite à l'état fruste. Inversement, en ennemi-né de tout *a priori*, il reconnaissait aussi que le conte profane peut devenir un récit édifiant (p. ex. le conte du *Mort reconnaissant* devenant le *Livre de Tobie*), et enfin que certains éléments, au cours des siècles, peuvent se laïciser, se dépouiller de tout caractère religieux. Ainsi, dans un

article sur les *Légendes relatives à la statue de Vénus* (RHR., 1913, t. I), il démontre que les Centaures, les Satyres, toute la *faune divine* de l'antiquité classique, étaient considérées par le christianisme ancien (et à plus forte raison par le Moyen-Age d'Isidore de Séville ou d'Honorius d'Autun) comme étant du domaine de la plus banale histoire naturelle.

Cette recherche de l'élément religieux, des traces d'ascèse, de mystique, d'eschatologie même sous l'artifice littéraire ou bien encore sous l'idéologie politique, il la poursuivait sur le terrain le plus actuel : témoin ce travail qu'il nous a donné il y a quelques mois et où il discernait dans certaines formes — ou formules — révolutionnaires de ce temps (surtout en Hollande, où tant de choses sont d'origine théologique) — la vieille espérance messianique à peine modernisée en son essence et son aspect.

Appliquée au présent comme au passé, son investigation restait sereine; il portait en lui la forte discipline d'esprit nécessaire à tous ceux qui, selon la belle expression de l'auteur de la *Tâche de Psyché*, ont voué leur effort ignoré de la foule à « séparer les semences du bien des semences du mal ».

Par tempérament, il se défiait de toute systématisation. La méthode chez lui était rigoureuse, mais elle était discrète, comme tout en lui était discret. Je crois que les très rares aperçus méthodologiques qu'il ait formulés se trouvent dans un article, *Authenticité et valeur de la tradition populaire*, paru en 1916 dans la RHR. A propos du livre de M. Foulet sur le *Roman de Renard*, il y donne des conseils d'une remarquable lucidité pour l'étude de ce qu'il appelle avec une émotion voilée « la partie la plus belle et la plus intéressante des traditions populaires : les contes qui vivent dans la mémoire du peuple ».

Je n'ai point la compétence nécessaire pour parler ici de son œuvre ni de sa méthode bibliographiques. Mais en cette matière, il est aussi tenu pour un maître par ses collègues, je m'en fie aux excellents érudits qui ont travaillé avec lui à cette Bibliographie de Renan sur le point de paraître. Et ce rapide portrait de notre ami manquerait de quelques-uns de ses traits les plus attachants si je n'évoquais devant le souvenir de ceux qui l'ont connu la minutieuse conscience professionnelle de ce savant à la pensée com-

préhensive, la courtoisie délicate, la bonté profonde de cet homme qui paraissait isolé par sa modestie et aussi par un mal implacable. Ses forces débiles, il les a données toutes à la science. Le jour où il a cessé de lire et de chercher, c'est que la mort était bien proche.

M. Gédéon Huet avait, peu de temps avant sa mort, adressé au Secrétaire général de la S. E. R., un mémoire sur *Une légende religieuse du moyen âge : Le roman de Saint Fanuel.* Cette communication est lue par M. Alphandéry. Le texte en sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions.*

MM. *Théodore Reinach*, *Danon* et *Sir J. Frazer* présentent différentes observations.

La séance est levée à 6 heures un quart.

Assemblée générale du 27 décembre 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside.

Présents : Mme J. Mélon, Mlle Brunot, MM. Pottier, Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Choublier, Contenau, Danon, De Faye, Dussaud, H. Girard, Glotz, Y.-M. Goblet, Goguel, Guignebert, Hackin, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer-Lambert, Moret, Nicolardot, De Pulligny, Renaudet, Sidersky, Sinapian, Toutain.

Lecture est donnée par le Secrétaire général du procès-verbal de la séance du 25 novembre. Ce procès-verbal est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de M. Courcelle-Seneuil, membre de la Société, récemment décédé, et prononce l'allocution suivante :

Messieurs,

Le mandat que vous avez bien voulu me confier l'année dernière prend fin aujourd'hui; grâce à vous, grâce à l'exemple de mon éminent collègue et prédécesseur, M. Edmond Pottier, au dévouement inlassable de notre excellent Secrétaire général, M. Alphandéry, et de ses collaborateurs, ma tâche a été rendue singulièrement facile. Nous avons continué à donner la preuve que des savants d'idées et de confessions différentes pouvaient, mûs par le seul souci de la vérité, traiter de questions d'exégèse sans se quereller. Au courant de cette année, l'impression de l'ouvrage d'Astruc a été commencée; les lettres de Renan à Maspero ont été publiées; enfin la Bibliographie des œuvres de Renan entreprise par le regretté Gédéon Huet et MM. Girard et Moncel, de la Bibliothèque Nationale, a été menée à bonne fin. Notre savant premier vice-président, M. Gui-

gnebert, professeur à la Sorbonne et notre actif second vice-président, M. René Dussaud, passent de droit à la présidence et à la vice-présidence de la Société. Nous allons procéder à l'élection des autres membres du Bureau.

La parole est donnée au Trésorier qui lit le rapport financier relatif à cet exercice. Les conclusions en sont adoptées.

M. *Guignebert* propose que la Société prenne un compte de chèques postaux. La proposition sera examinée par la commission des comptes.

M. *H. Girard,* au nom de la Commission de publication, rend compte de l'état des publications de la Société, particulièrement en ce qui concerne la Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan.

La parole est donnée au Secrétaire général qui lit le Rapport moral de l'exercice 1921. Les conclusions en sont adoptées sans observations.

M. *Alphandéry* ajoute quelques observations relatives à l'accroissement du nombre des adhérents de la Société.

« Si les noms, sur nos listes, s'ajoutaient sans cesse aux noms (c'est une supposition), si notre nombre d'adhérants grossissait à vue d'œil, nous n'aurions encore rien fait tant que notre activité ne se serait pas organisée en vue de réalisations scientifiques tangibles et très proches.

D'abord en ce qui concerne le service de la grande mémoire qui plane sur nos travaux. A mille indices, dans la pensée française, dans la littérature, dans les modes de sentir et de juger, il est visible qu'il se manifeste actuellement un retour à Renan. Il y a déjà eu, du vivant du maître et quelque temps encore après sa mort. un mouvement renanien; je ne le juge pas, je n'ai pas à le juger — mais je me permets de penser qui si vous ne voulez pas voir le renouveau renanien qui se dessine actuellement aboutir à une mode assez vaine, à une attitude d'esprit médiocrement sincère et qui d'ailleurs se perdrait vite, il importe que nous travaillions à préciser le plus possible, par tous les moyens les traits d'une physionomie qu'on a si souvent dénaturée. Je sais que plusieurs de nous donnent le meilleur de leur effort à projeter toute la lumière sur l'œuvre intégrale de Renan, tant publiée qu'inédite, son évolution et la vie si riche et si complète de sa pensée; mais nous tous nous pouvons nous attacher à établir cette exégèse féconde de la pensée de Renan, puis à en répandre les résultats. Par là déjà ce nom de Société Ernest Renan recouvrira une réalité, ne sera pas qu'une banale étiquette.

Il me parait qu'il existe un lien entre notre action renanienne et un projet dont je vous ai entretenu l'an dernier : la reprise des *Congrès d'Histoire des Religions*, interrompus par la guerre. Projet prématuré, m'a-t-on dit il y a un an. J'ai reconnu sans peine les difficultés d'ordre matériel et surtout moral que présentait sa réalisation, surtout si on devait concevoir nos nouveaux Congrès sous la même forme, avec les

mêmes cadres, avec le même mode de convocation que les Congrès internationaux d'avant-guerre. Je reviens sur ce sujet : depuis l'an dernier, les conditions ont légèrement changé — non que les relations internationales se soient simplifiées au point que les rapports entre les savants de pays différents s'en trouvent de beaucoup plus faciles — mais il s'est produit quelques faits, il s'est institué des formes de relations scientifiques peut-être mieux adaptées à la situation présente. Des Congrès, un congrès surtout auquel ont participé plusieurs d'entre nous, le Congrès de l'Art français, ont eu lieu avec plein succès. L'élément étranger y était représenté, et grâce à une sélection judicieuse, grâce à certaines précautions courtoises, tout froissement a été évité, la collaboration a été libre de toute arrière-pensée. Il s'est trouvé aussi que, au cours de cette dernière année, tombaient pour certaines Écoles ou Sociétés savantes, des anniversaires qui ont été entourés, à juste titre, d'une solennité étendue : la Société de Géographie, l'École des Chartes, l'École des Hautes Études ont célébré leur cinquantenaire ou leur centenaire. De nombreux savants étrangers ont tenu à donner des témoignages, dont quelques-uns très éclatants et très touchants, d'admiration et de reconnaissance à l'égard de la science française, des méthodes enseignées en France. Ces succès me paraissent singulièrement encourageants pour nous. Nous n'avons pas encore à songer à la célébration du cinquantenaire de cette Société, mais l'année 1923 amènera le centenaire de Renan. Nous aimons à espérer que le Gouvernement tiendra à ne pas laisser passer inaperçue cette date, mais peut-être est-ce à nous de lui suggérer et de réaliser en partie par nous-mêmes, d'organiser le mode d'hommage le plus propre à célébrer une œuvre qui a rayonné d'un tel éclat sur la vie morale et intellectuelle de son temps. Peut-être des invitations pourraient-elles être adressées à tous ceux, *Français et étrangers* qui se sont réclamés du nom, de l'influence de Renan dans le domaine de la pensée et de l'histoire religieuses. Le nombre en est grand, vous le savez. Ce que vous leur demanderiez, ce serait non pas des adresses, mais des mémoires scientifiques, d'érudition ou de philosophie religieuses. Leurs auteurs viendraient les lire ou chargeraient quelqu'un d'entre nous de les présenter en leur nom. Ce serait un hommage à Renan, non pas purement verbal, mais fait de réalités scientifiques, et ce serait un *Congrès d'histoire des Religions* sous une forme nouvelle, qui pourrait être ensuite répété, mais dont la France aurait eu l'initiative comme elle avait eu celle de notre premier Congrès international (1900).

Il va sans dire qu'une tentative de cet ordre a besoin d'être élaborée avec des soins infinis, et si l'assemblée prenait en considération cette suggestion que j'avance, non pas en tant que représentant du Bureau, mais sous ma responsabilité personnelle, j'estime qu'il faudrait charger une commission composée d'un assez grand nombre de nos collègues de discuter les questions de date, d'organisation scientifique, de répartition

en sections, de rapports avec les Ministères de l'Instruction Publique ou des Affaires Étrangères, avec l'Université de Paris, avec le Service de la Propagande, surtout d'établir une liste des invitations individuelles et collectives, ce qui est, de beaucoup, plus délicat à débattre que le principe d'un Congrès dont l'intérêt même ne me paraît pas être mis en question ».

M. *Sidersky* dépose sur le bureau de la Société, au nom de l'éditeur l'ouvrage du P. Meistermann *Capharnaum* et *Bethsaïde*. M. Sidersky en fait don à la Société.

Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

La parole est donnée à M. J. *Hackin* pour une communication sur *quelques remarques sur l'iconographie bouddhique de l'Asie centrale*, dont le résumé suit :

Composer un répertoire d'iconographie bouddhique moderne, était, il y a vingt ans, une tâche relativement aisée; des illustrations tibétaines comme le panthéon édité par Pander-Grünwedel, des traités japonais comme le Butsu-zô-zu-i facilitaient dans une très large mesure les recherches des inconographes. Par contre, les savants qui désiraient se livrer à des recherches plus approfondies sur le développement de certains thèmes de l'imagerie bouddhique ne dépassaient pas, dans la plupart des cas, les origines mêmes du panthéon indo-hellénisant; s'ils se risquaient à passer outre, pressés qu'ils étaient par le besoin de conclure hâtivement, ils ne le faisaient qu'en « sautant avec une adresse trop désinvolte de l'ancienne école gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde aux plus basses productions de l'imagerie tibétaine (1) ». Le labeur archéologique de MM. Édouard Chavannes, Alfred Foucher et Paul Pelliot, les fouilles récentes de Sir John Marshall à Taxila, nous ont révélé toute la série des documents intermédiaires dont les pèlerins chinois nous avaient laissé entrevoir l'importance historique. Nous suivons désormais les transformations sérindiennes, chinoises et japonaises des divinités bouddhiques nées sur le sol de l'Inde, C'est ainsi qu'il nous est loisible de noter au passage les aspects variés de Vajrapâni qui, dès la période gandhârienne, se substitue au disciple Ananda. Au Turkestan ce même Vajrapâni figure sur les images volives comme compagnon du Bodhisattva Avalokiteçvara. Les dieux gardiens des quatre points de l'espace (lokapâla), d'aspect neutre et banal dans l'art du Gandhâra, revêtent au Turkestan le costume

1) A. Foucher, *R. H. R.*, tome XLVII, p. 116.

militaire qu'ils conservent en Chine et au Japon : lokapâlas découverts à Touen-houang par M. Paul Pelliot, et gardien japonais du Tôdaiji accusent une étroite parenté de formes. Nous nous proposons de rapprocher peu à peu de leurs archétypes continentaux les types iconographiques passés de la Sérinde au Japon entre le VIe et le Xe siècle de notre ère ; les résultats déjà acquis dans ce domaine nous permettent de souligner le rôle capital assumé par l'Asie centrale dans la formation du panthéon bouddhique japonais.

Il est ensuite procédé à l'élection du Bureau pour l'année 1922 et à celle des membres du Comité en remplacement des membres sortants.

Ces élections donnent les résultats suivants :

BUREAU : *Président :* M. Ch. Guignebert; *Vice-Présidents :* MM. René Dussaud, Th. Homolle; *Secrétaire général* : M. P. Alphandéry; *Trésorier :* M. Fr. Macler; *Secrétaire des séances :* M. J. Pommier.

MEMBRES DU COMITÉ : MM. G. Belot, G. Contenau, Fr. Cumont, P. Desjardins, Eug. de Faye, M. Gaudefroy-Demombynes, P. Girard, J. Hackin, Ch.-V. Langlois, G. Lanson, H. Omont, P. Souday, Fr. Thureau-Dangin, J. Toutain, A. Van Gennep (réélus), Abel Lefranc, Théodore Reinach (nouveaux).

M. *Ch. Guignebert* propose que M. *H. Cordier*, Président sortant, soit nommé Président d'honneur à titre de reconnaissant hommage. Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

La séance est levée à 6 heures 10.

Séance du 21 janvier 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Ch. Guignebert préside.

Présents : Mme E. Lambert, Melle Brunot, MM. Pottier, Ch. Guignebert, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, R. Dussaud, De Faye, Geuthner, H. Girard, Goguel, Homolle, Kindberg, Lacroix, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Pommier, De Pulligny, Roman, Sidersky, Sinapian, Strauss, Toutain.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de l'assemblée générale du 27 décembre 1921, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

En prenant place pour la première fois sur cette banquette présidentielle, mon devoir — un très agréable devoir — est, d'abord, de vous remercier de m'y avoir fait asseoir. Je tire fierté de votre confiance, que j'espère bien ne pas trahir. Vous pouvez être assurés qu'au moins toute ma bonne volonté, ou mieux, si vous le permettez,

ma volonté sans épithète, est acquise aux intérêts de notre Société. — Je voudrais brièvement vous faire part de quelques réflexions que m'ont inspirées le sens de ma responsabilité nouvelle et le souci de me rendre utile.

Notre jeune association compte déjà deux ans d'existence; elle a prouvé, par les faits, qu'elle était viable. Elle a eu la chance de trouver dans les deux savants éminents qui ont successivement dirigé ses débuts, deux guides à la fois expérimentés, sagaces et prudents, dont l'autorité personnelle a grandement servi sa réputation naissante. Nous leur garderons une profonde gratitude pour nous avoir conduits au point où nous sommes; pour nous avoir donné à la fois le sens de nos ressources présentes et la confiance en nous qu'il fallait pour en tirer parti. Nous n'avons qu'à suivre leur exemple et mon ambition est de les continuer. J'ai dit les continuer et non les recommencer; suivre le chemin qu'ils nous ont ouvert, mais y marcher, laisser derrière moi, s'il se peut, quelques bornes nouvelles, le plus de bornes possible.

Ce qu'il nous faut présentement acquérir, Mesdames et Messieurs, pour que notre étape soit longue et profitable, c'est la hardiesse et l'esprit d'entreprise.

Nos réunions sont à la fois instructives et édifiantes. Instructives parce qu'on y entend des communications pleines de science et qu'on y voit défiler des images fleuries d'intérêt; édifiantes parce qu'on n'y échange jamais que propos courtois et sympathiques. J'ajouterais volontiers qu'elles sont aussi charmantes, si cette épithète, d'ailleurs banalisée par un usage indiscret, ne paraissait un peu surprenante au regard du sérieux de nos occupations ordinaires et de la gravité de la plupart de nos personnes. Charmantes elles sont pourtant en ce qu'elles rassemblent régulièrement dans cette salle hospitalière un notable groupe de savants, d'érudits, de curieux des choses religieuses, qui ont évidemment plaisir à se trouver ensemble et à échanger des paroles agréables. C'est une bonne compagnie que la nôtre. Je m'en réjouis; mais je ne crois pas qu'en organisant ici, mensuellement, l'occasion de ces rencontres plaisantes et profitables, la Société Ernest Renan ait tout-à-fait atteint le but qu'elle s'était, semble-t-il, assigné lors de sa fondation. J'apprécie grandement le résultat auquel nous sommes arrivés, mais je crois que nous aurions tort de nous en contenter.

Nous sommes présentement une sorte de cénacle scientifique que nous pouvons bien dire — en famille — de qualité assez rare; un cénacle où nous causons utilement de sujets qui nous intéressent. Mais ce n'est pas pour causer que nous nous sommes unis, c'est pour agir; ce n'est pas pour nous complaire à agiter entre nous des problèmes qui font l'objet de nos occupations habituelles, eux ou leurs semblables, c'est pour apprendre à un public aussi large que possible que ces problèmes existent, pour montrer leur importance dans la vie spirituelle des hommes, pour attirer à eux les chercheurs, pour encourager et, s'il se peut, aider et diriger leurs efforts qui, isolés, risquent de se lasser ou de s'égarer. Les études d'histoire religieuse ont été jadis fort brillantes en France; un de nos devoirs, le premier, selon l'intention de notre fondation, est de le rappeler et de le prouver; mais présentement, elles sont infiniment moins prospères. Sans doute, à force de persévérance, les hommes qui pensent de leur utilité ce que nous en pensons nous-mêmes, ont fini par obtenir des autorités universitaires l'organisation sommaire d'un enseignement de l'histoire des religions. Tel qu'il est à Paris, il fait bonne figure, grâce à la collaboration du Collège de France, de la Faculté des Lettres et de l'École des Hautes-Études; mais qu'est-il encore en Province? Hormis Strasbourg, Lille et Aix aucune Université ne possède un seul enseignement qui se rapporte aux études religieuses. Et il en est ainsi, parce que le grand public instruit ne s'intéresse pas à elles, ou s'y intéresse trop peu; parce qu'il n'a vraiment pas les moyens de s'y intéresser. C'est la fonction qui crée l'organe. La fonction est la curiosité pour la science des religions et notre rôle à nous, notre devoir, c'est d'éveiller, de stimuler, d'alimenter cette curiosité. Pour que nous y réussissions, il faut que notre rayonnement s'accroisse. Il me semble que présentement nous tournons dans un cercle vicieux : nous n'avons pas d'influence — je parle de l'influence collective que nous devons souhaiter — parce qu'on ne nous connaît pas, en dehors d'un petit monde fermé, que nous constituons presque tout entier nous-mêmes; on ne nous connaît pas parce que rien ne nous révèle au delà des portes de cette salle. Nous nous trouvons incapables de nous manifester au grand jour parce que des manifestations de ce genre, qu'elles prennent la forme de publications ou de publicité intensifiée, coûtent cher et que nous ne sommes pas riches. Et si nous sommes pauvres c'est que nous

ne sommes pas assez nombreux. Et ainsi le problème de notre extension numérique me paraît dominer tous les autres, car c'est par le nombre que nous pourrons acquérir ressources, force et influence; c'est lui qui nous fera maîtres de notre propre destinée; c'est lui, pour tout dire, qui nous vaudra peut-être une de ces générosités définitives qui fondent solidement la sécurité d'un trésorier, comme notre ami Macler.

Qu'il soit facile d'accroître notre nombre, je ne le crois pas; que ce soit impossible, je ne le crois pas non plus. Nous avons atteint le chiffre que pouvait nous donner la propagande que nous avons faite; nous ne le dépasserons guère par les mêmes moyens; mais peut-être est-il d'autres moyens qui nous rendraient service. Je songe à une propagande individuelle, personnelle qui n'a peut-être pas été, jusqu'ici, aussi active, aussi méthodique qu'il faudrait pour qu'elle fût féconde. Je songe aussi à l'organisation de manifestations hors d'ici; par exemple, quelques conférences sur des sujets particulièrement alléchants, données, je suppose à la Sorbonne. Je songe encore à une participation très active et très spontanée à la célébration du centenaire de Renan en 1923. Je songe enfin à une préparation pratique d'une reprise des congrès de l'histoire des religions dont notre secrétaire nous entretenait naguère. Je serais particulièrement reconnaissant à chacun de vous des suggestions qu'il voudrait bien me communiquer en vue d'atteindre le résultat indispensable que je propose à votre réflexion : accroître notre nombre et notre rayonnement.

Je ne perds pas de vue nos publications et elles seraient notre meilleur moyen de propagande si elles pouvaient être à la fois nombreuses, rapprochées et importantes. Je n'ai pas besoin de vous expliquer pourquoi elles ne sont pas présentement tout cela; mais nous devons nous efforcer de les hâter et de les répandre. Voyez-vous, Mesdames et Messieurs, il n'est pas encore assez flatteur d'être des nôtres pour qu'on vienne à nous sans y chercher quelque profit. Il y a celui de nous connaître; je ne le crois pas négligeable; mais il y a encore surtout celui de se rembourser de la cotisation annuelle par les facilités consenties par notre Société à ses membres au regard de l'acquisition de ses publications. Cet avantage rendra beaucoup quand nous serons des éditeurs plus actifs. Nous le serons, n'en doutez pas, dès que nous en aurons les moyens.

Oserai-je dire aussi que je verrais volontiers se modifier non pas l'esprit, mais le programme de nos réunions? La discussion, l'échange des idées, même des contradictions, est la vie d'une Société comme la nôtre. Nous ne discutons pas assez et la faute en est beaucoup aux questions qui, le plus souvent, retiennent ici notre attention. Écouter de savants exposés, contempler de belles projections; c'est bien; ce n'est pas le mieux, qui est l'ennemi du bien. Je voudrais qu'on nous apportât ici plus fréquemment que par le passé des problèmes passionnants, des thèses qui prêtent à l'objection, voire à la controverse. J'entends à l'objection d'avance préparée, à la controverse solidement documentée et qui porte en elle assez de substance pour durer. Nous avons beaucoup improvisé jusqu'ici. Nous sommes certains, pour l'avoir éprouvé, que la discussion en ce lieu ne sera jamais qu'un échange sincère d'opinions compétentes. Nous ne pensons pas tous de même sur tous les points — heureusement — mais notre amour pour la science est le même et notre passion de la servir, nos méthodes de recherche et de critique sont pareilles. Nous n'avons à redouter aucune difficulté sérieuse, quel que soit l'objet du débat.

Mesdames, Messieurs, nous nous trouvons — n'est-ce pas? — dans une situation agréable et, au total, plutôt avantageuse. Pourtant si nous y demeurons, nous nous étiolerons et nous périrons, parce que nous n'aurons pas vraiment justifié notre raison d'être. Vivre c'est bouger; c'est ne pas se tenir tranquille, c'est évoluer; c'est, sans doute, garder l'esprit qu'on a cru bon, mais c'est aussi lui chercher des applications nouvelles. On peut ne pas renier son passé et préparer cependant son avenir; ne pas dilapider son patrimoine et chercher à l'accroître. Mon ambition est de léguer à mon successeur un héritage encore plus riche que celui dont je reçois aujourd'hui le dépôt et la garde. J'espère que vous voudrez bien m'aider tous à la réaliser.

Quelques observations sont présentées par MM. *de Pulligny*, *Toutain*, *Dussaud* et *Sidersky*.

M. *Maurice Goguel* fait une communication, dont le texte suit, sur l'*État actuel du problème du Quatrième Évangile* :

M. Loisy dont on ne saurait trop admirer le fécond labeur vient de faire paraître une seconde édition de son commentaire sur le

quatrième évangile (1). A bien des égards c'est une œuvre originale. Non seulement elle est plus condensée et porte sur les épîtres johanniques en même temps que sur l'évangile, mais encore — et ceci est plus important — sur certains points capitaux, M. Loisy prend des positions nouvelles. En 1903, il voyait dans le quatrième évangile une œuvre homogène et croyait les particularités de son récit déterminées par des raisons d'allégorie; il admet maintenant que l'évangile johannique avait originairement une physionomie toute autre que celle que nous connaissons et que c'est un travail assez compliqué de remaniement, d'interpolation et de rédaction qui lui a donné sa forme actuelle. Tout en continuant à affirmer le caractère allégorique de l'évangile, M. Loisy ne fait plus de l'allégorie un principe aussi rigoureux d'interprétation.

Cette modification de certaines vues de M. Loisy est en relation avec le travail qui s'est poursuivi sur le quatrième évangile, notamment dans ces quinze dernières années et qui, sous l'influence d'hommes comme Schwartz, Wellhausen et quelques autres, n'a pas seulement continué et approfondi l'œuvre des critiques antérieurs, mais a réellement orienté la science dans des voies nouvelles. Il vaut la peine, croyons-nous, d'essayer de caractériser cette phase récente de la critique johannique, moins pour en suivre exactement le développement que pour essayer de dégager les termes, en partie nouveaux, dans lesquels se pose le problème et pour tenter de formuler quelques principes de méthode qui résultent, nous semble-t-il, des discussions qui se sont produites et de la confrontation des théories qui ont été soutenues.

Malgré près d'un siècle de controverses et de travail critique (2), on ne peut pas dire que l'étude du quatrième évangile ait abouti, à la fin du XIXe siècle, ou au début du XXe, sinon à un consensus unanime, du moins à un degré d'accord comparable à celui qui a été réalisé pour d'autres parties du Nouveau Testament comme

(1) *Le quatrième Évangile, deuxième édition refondue. Les épîtres dites de Jean*, Paris, Émile Nourry, 1921.

(2) Nous avons esquissé l'histoire des études relatives au quatrième évangile : *Les études sur le quatrième Évangile. Revue générale* dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1914, p. 48-71, 123-146. Nous renvoyons à cet article pour les références bibliographiques antérieures à 1914.

les épîtres paulinienne ou même les évangiles synoptiques ou le livre des Actes.

Deux opinions antithétiques restaient en présence. L'une est la thèse traditionnelle défendue, par exemple, en France par les pères Calmes et Lepin et par l'abbé Jacquier, en Suisse par Godet, en Angleterre, par Sanday, en Allemagne, par Bernhard Weiss et Zahn. Avec des nuances parfois assez importantes, ces auteurs soutiennent que c'est à bon droit que la tradition attribue le quatrième évangile à l'apôtre Jean, le disciple bien aimé de Jésus, celui qui, au dernier repas, était couché sur son sein et qui fut l'intime confident de sa pensée. Cet apôtre, parvenu à un âge avancé, se serait fixé à Éphèse où, vers la fin du premier siècle, il aurait rédigé son évangile, — ou bien l'aurait fait rédiger par un de ses disciples — pour corriger et compléter l'œuvre des synoptiques et en même temps pour illustrer par son récit le caractère unique de la personne du Fils de Dieu.

Plusieurs des partisans de cette thèse admettent qu'il ne faut pas chercher dans le discours du quatrième évangile la reproduction littérale des paroles de Jésus, mais qu'il y a, au moins dans la manière dont ils sont rédigés, un élément subjectif assez important. Le Jésus du quarième évangile est bien, d'après ces auteurs, ce lui qui a vécu mais l'évangéliste s'est attaché à rendre sensible l'image qu'il portait dans son cœur plutôt qu' à accumuler des détails historiques et des faits rigoureusement exacts.

En face de la thèse traditionnelle se place celle de l'école libérale. Elle est soutenue d'une manière particulièrement brillante entre 1895 et 1905 par une pléiade de savants de premier ordre, en France, par Jean Réville et Loisy, en Allemagne, par H.-J. Holtzmann, Jülicher, Wrede, Heitmüller et d'autres. Les divergences que présentent entre elles les opinions de ces critiques sont plus importantes que celles qu'il y a entre les idées des théologiens conservateurs. Ils s'accordent néanmoins sur un certain nombre de points essentiels que l'on peut résumer ainsi :

1° La tradition extérieure sur l'évangile est sans valeur. Elle est le résultat d'un travail fait *a posteriori* pour justifier l'autorité du livre;

2° L'évangile n'émane ni directement ni indirectement d'un témoin oculaire. Il ne provient donc pas de l'apôtre Jean;

3° Les préoccupations de l'évangéliste et son inspiration ne sont pas d'ordre historique et biographique, mais d'ordre apologétique, didactique et théologique;

4° L'auteur a utilisé la tradition synoptique en en usant très librement à son égard et en l'adaptant à ses besoins;

5° Les déviations que son récit présente par rapport à cette tradition sont le résultat de cette adaptation et ne résultent pas de l'emploi d'une ou de plusieurs sources particulières;

6° Les discours du Christ johannique n'expriment pas autre chose que la pensée de l'évangéliste;

7° Le quatrième évangile n'est donc pas, pour la vie de Jésus, une source qui puisse être utilisée conjointement avec les synoptiques, encore moins une source qui doive leur être préférée.

Naturellement les tentatives pour rapprocher l'un de l'autre les points de vue si opposés des écoles conservatrice et libérale n'ont pas manqué. On peut, à titre d'exemple, rappeler la théorie développée par Harnack. Le quatrième évangile est l'œuvre du presbytre Jean à qui il est expressément attribué par le *verset* 24 du *chapitre* 21, verset qui est une addition à l'évangile faite par les presbytres d'Éphèse. Jean l'Ancien était originaire de Palestine, c'est pour cela qu'il a été, à tort, considéré en Asie comme ayant été un disciple de Jésus. En réalité c'était seulement un disciple de l'apôtre Jean et c'est son maître qu'il a mis en scène sous la figure du disciple bien-aimé comme garant de la vérité qu'il rapportait. L'évangéliste n'a pas voulu écrire une histoire de Jésus. Il s'est proposé un but très différent et plus élevé qui était de montrer ce que le Christ était pour sa vie intérieure personnelle.

Wendt, dans une étude qui date de 1900, a tenté de donner plus de précision à la distinction entre les éléments disparates qui sont réunis dans le quatrième évangile. Il admet que l'évangile tel que nous le lisons est une œuvre secondaire qui ne peut avoir aucune prétention à l'apostolicité mais que le rédacteur a utilisé et incorporé à son livre un recueil de discours et de paroles de Jésus qui présente une très grande valeur et qui doit émaner d'un témoin direct, sans doute de l'apôtre Jean.

Cette théorie de Wendt rappelle certains systèmes antérieurs dont nous voudrions dire un mot parce qu'ils ne sont pas sans présenter des points de comparaison instructifs avec les théories les plus récentes.

Déjà au XVIIIe siècle, Eckermann (1796) avait soutenu qu'il fallait distinguer entre l'auteur et l'éditeur de l'évangile. En 1811, sa théorie avait été reprise par Ammon. Plus tard, en 1838 et en 1856, Weisse avait, sous deux formes quelque peu différentes, soutenu que le prologue et les discours viennent de l'apôtre et que les récits leur ont été ultérieurement ajoutés par un de ses disciples d'après les souvenirs qu'il avait gardés de l'enseignement de son maître. Alexandre Schweizer (1841) avait cru de même que les récits galiléens constituaient dans le quatrième évangile une addition secondaire.

Il convient de faire spécialement mention des idées de Renan. Elles ont varié sur certains points dont l'importance n'est pas négligeable. C'est ainsi qu'après avoir dans la *Vie de Jésus* (1863) et dans l'*Antechrist* (1873) écarté l'idée de Jean l'Ancien et admis que l'évangile avait été écrit à Éphèse du vivant de l'apôtre Jean par un de ses disciples, il a, dans l'*Église chrétienne* (1879), admis que l'évangile avait été composé après la mort de l'apôtre par un personnage qui pourrait bien être le presbytre Jean et qui a exploité la mémoire de son maître et tiré parti de son enseignement. Mais, sur le point essentiel, les idées de Renan n'ont pas varié. L'illustre critique abandonne, à peu près complètement, l'historicité des discours mais retient, pour les faits, une tradition johannique qu'il juge excellente puisque c'est à elle qu'il emprunte le cadre et une partie des matériaux du récit qu'il a donné dans la *Vie de Jésus*.

Ce qui caractérise toutes ces théories, celles de Weisse, de Schweizer et de Wendt, aussi bien que celle de Renan, c'est qu'elles s'inspirent du sentiment que, si le quatrième évangile pris en bloc ne saurait être considéré comme historique, il y a cependant quelque chose à en retenir. Seulement il s'agit là d'une simple impression et la distinction entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être retenu est faite, en grande partie du moins, pour des raisons subjectives et non par l'application d'un critère objectif. Cela tient sans doute à ce que le problème n'a pas été envisagé par les auteurs que nous venons de citer à un point de vue assez général.

Ce qu'il faut retenir de ce qui précède c'est que, si vers le commencement du XXe siècle, les thèses de la critique libérale qui considère le quatrième évangile comme une œuvre allégorique et philosophique sont soutenues avec un grand luxe d'arguments litté-

raires, critiques et philosophiques, il existe cependant — et non pas seulement chez des partisans résolus des opinions traditionnelles, mais aussi chez des critiques dont l'entière indépendance et la parfaite liberté d'esprit ne sauraient être mises en doute — un sentiment plus ou moins précis que la théorie critique n'explique pas totalement l'origine du quatrième évangile et qu'il reste là un problème non entièrement résolu. Aussi la critique ne s'est-elle pas tenue pour satisfaite et a-t-elle continué à travailler depuis les grandes synthèses qui, avec Jean Réville, Loisy, Heitmüller et d'autres, ont marqué les premières années du xxe siècle. Son effort s'est exercé dans une double direction. Il a tendu d'abord à reprendre, à poursuivre, à vérifier et à approfondir les études antérieures. Il a eu ensuite pour objet de rechercher si l'impuissance de la critique à aboutir à une solution entièrement satisfaisante ne tenait pas à ce que la position traditionnelle de la question ne répondait pas entièrement au problème, tel que le posaient, non pas les théories des savants, mais les faits.

Nous passerons rapidement sur le premier groupe de travaux. Les questions relatives à la tradition sur Jean l'apôtre et sur Jean le presbytre ont continué à être débattues sans qu'il en soit ressorti une clarté nouvelle. La thèse de la mort précoce de l'apôtre Jean, thèse déjà indiquée par Albert Réville en 1897, a été vivement débattue depuis la monographie de Schwartz qui date de 1904. Même si cette thèse pouvait être considérée comme définitivement établie, la discussion ne serait pas close car on pourrait concevoir qu'une tradition spécifiquement johannique se soit constituée de très bonne heure. Spitta ne croit-il pas que la *Grundschrift* de l'apôtre Jean qu'il croit retrouver derrière le quatrième évangile est antérieure à 44 et Wendt n'avait-il pas abouti à donner une date semblable aux discours qu'il dégageait comme l'élément primitif?

On n'a pas l'impression que la critique des témoignages externes relatifs à l'apôtre Jean et au quatrième évangile puisse fournir un facteur décisif pour la solution du problème johannique. Ils ne constituent, en effet, par rapport à l'évangile lui-même, qu'un élément secondaire; au reste, ils sont sporadiques et si vagues, du moins, si on s'en tient à ce qui est vraiment ancien en eux, qu'il n'y a pas, en ce qui les concerne, d'interprétation qui s'impose. En

fait qui pourrait affirmer que la manière dont ils sont compris n'est pas, dans une large mesure, dictée aux interprètes par les convictions qu'ils se sont faites sur l'évangile lui-même?

Il ne faut pas attendre beaucoup plus de l'analyse de la pensée johannique. Certes, il y a là un facteur important pour l'étude du problème, il ne doit pas être négligé et l'on est loin encore du moment où, en ce qui le concerne, le dernier mot aura été dit. Rappelons seulement que le problème des relations de la pensée johannique avec la philosophie judéo-alexandrine n'est pas résolu. Si Jean Réville, Pfleiderer et Loisy ont présenté le philonisme comme étant, tout au moins, l'un des facteurs essentiels d'où dérive la pensée johannique, Harnack a soutenu qu'il n'y avait pas de lien étroit entre le prologue où s'exprime la théorie du logos et le corps de l'évangile et plus récemment, Wellhausen (1) a nié l'influence de Philon et des idées grecques et soutenu que la pensée johannique tout en ayant dépassé le judaïsme s'était développée sur le terrain juif (*zwar dem Judentum entwachsen aber doch auf dessen Boden gewachsen*). Il est presque superflu de dire que la définition aussi exacte que possible de la physionomie intellectuelle et, si on peut dire, théologique du quatrième évangéliste n'est pas indifférente pour la détermination des circonstances de composition du livre, mais, pour la solution du problème fondamental, il suffit de noter un fait essentiel, c'est que la théologie du quatrième évangéliste suppose derrière elle la pensée paulinienne, et, par conséquent, ne peut pas appartenir à la première génération chrétienne. Quelqu'importante que soit cette constatation, elle ne résout pas le problème car rien, *a priori*, ne peut s'opposer à ce qu'un évangéliste de la seconde ou même de la troisième génération chrétienne ait introduit, utilisé ou remanié dans son œuvre des sources ou des traditions plus anciennes. Il n'y a pas de corrélation *a priori* nécessaire entre le point de vue théologique de l'évangile et la valeur documentaire qu'il peut avoir, soit dans son ensemble, soit dans certaines de ses parties.

Beaucoup plus important est l'effort qui peut être fait pour dégager du quatrième évangile certaines données historiques. Il est peu

(1) Plus récemment Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*; I, Stuttgart et Berlin, 1921, p. 314 s.) a soutenu la même opinion que Wellhausen.

d'auteur de *Vie de Jésus* qui n'ait quelque tentative en ce sens. Rappelons seulement ce qui a été dit plus haut de l'emploi fait par Renan de l'évangile de Jean. Pendant longtemps les essais de ce genre sont restés fragmentaires et plus ou moins subjectifs, parce-qu'on voulait seulement trouver dans le quatrième évangile des éléments conciliables avec les données synoptiques considérées comme ayant une valeur absolue. Il faut cependant signaler la thèse soutenue en 1890 par Paul Ewald. Ce critique qui appartient à l'école conservatrice a développé l'idée que l'on ne devait pas opposer les synoptiques au quatrième évangile comme s'ils formaient un bloc d'une valeur absolue. Il s'est efforcé de montrer que le récit qu'ils donnent présente certaines difficultés et appelle certaines objections qui ne portent pas contre la narration johannique. Il maintient l'idée à laquelle la critique s'est attachée pendant presque tout le XIXe siècle, celle d'une antithèse entre les trois premiers évangiles et le quatrième, seulement, contrairement à l'opinion générale, il la résout en faveur de Jean.

Sans entrer ici dans l'exposé des résultats auxquels la critique synoptique a abouti depuis une vingtaine d'années, nous pouvons noter simplement que la tradition synoptique n'apparaît plus, à l'heure actuelle, comme un bloc homogène, mais comme une combinaison artificielle d'éléments d'origine, de caractère et de valeur différents. En particulier le plan de la narration synoptique n'apparaît plus comme répondant au développement réel des faits du ministère de Jésus, mais comme étant un cadre créé, sous l'influence de certaines idées, par l'auteur du second évangile pour y insérer les traditions qu'il avait recueillies sur l'activité et l'enseignement de Jésus. On conçoit, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que, dans ces conditions, le problème que pose la confrontation des synoptiques avec le quatrième évangile soit infiniment plus complexe qu'il ne paraissait l'être au cours du XIXe siècle. Il ne s'agit plus de rechercher si, dans le quatrième évangile, ne se trouvent pas certaines traditions ou certains renseignements qui puissent se concilier avec le tableau que tracent les synoptiques, il s'agit, dans chaque cas particulier, d'examiner s'il n'y aurait pas dans le quatrième évangile des renseignements auxquels il faille donner la préférence sur ce que nous apprennent les synoptiques.

Il convient de citer ici quelques exemples. Les évangiles synopti-

ques ne font commencer le ministère de Jésus qu'après que celui de Jean-Baptiste a pris fin. Le quatrième évangile parle au contraire d'une activité que Jean-Baptiste aurait exercée en Judée parallèlement à celle de Jean-Baptiste. Il ne s'agit pas de rechercher si cette indication est conciliable avec celle que donnent les synoptiques mais d'examiner si ce ne serait pas le quatrième évangile qui aurait raison contre les trois premiers. De même, les synoptiques réduisent à quelques jours à peine, le ministère de Jésus à Jérusalem, le quatrième évangile lui donne une durée beaucoup plus grande. Il ne s'agit pas de rechercher si le tableau général de l'activité de Jésus que trace Jean répond à la réalité — il apparaît au premier coup d'œil comme beaucoup trop incohérent pour avoir des chances d'être historique — il s'agit seulement de rechercher si le quatrième évangile n'a pas eu raison de développer plus que ne le font les synoptiques l'activité jérusalémite et si, en particulier, il n'y aurait pas lieu de retenir l'idée que Jésus a pu venir à Jérusalem, non pas à la veille de la passion, mais plusieurs mois plus tôt, à l'époque de la fête des Tabernacles c'est-à-dire au moment même où Jean place le dernier voyage de Jésus à Jérusalem. Dans le récit de l'arrestation de Jésus, Jean parle de la cohorte et du sanhédrin là où les synoptiques parlent d'une troupe de gens armés envoyés par les autorité juives, il s'agit de rechercher si le texte johannique ne permet pas de reconnaître et de reconstituer une tradition dans laquelle l'autorité romaine prenait l'initiative de l'arrestation de Jésus ou, du moins, jouait dans cette affaire un rôle plus actif que celui qui semble ressortir des récits actuels. Donnons enfin un dernier exemple, celui qui, en l'état actuel de la critique, paraîtra peut-être le plus caractéristique. On sait que les récits synoptiques tels que nous les lisons font du dernier repas pris par Jésus un repas pascal et font mourir Jésus dans la journée du 15 Nisan. D'après le quatrième évangile au contraire, Jésus serait mort le 14 Nisan, le jour où l'on immolait l'agneau pascal. M. Loisy qui, en 1903, croyait que le quatrième évangéliste avait avancé de vingt-quatre heures la mort de Jésus pour en faire l'immolation du véritable agneau pascal, se prononce maintenant pour la date johannique et croit qu'elle est à la base de la tradition synoptique primitive. Telle est l'opinion d'un nombre toujours croissant de critiques qui cependant n'acceptent pas l'idée que le quatrième évangile aurait en bloc une valeur absolue.

Le récit johannique pose ainsi toute une série de problèmes. Nous sommes bien loin de croire que tous doivent être résolus dans le même sens, mais il suffit qu'un certain nombre le soient — et nous croyons qu'il faut mettre parmi eux ceux que nous venons de citer — pour qu'il y ait là un fait non pas seulement intéressant pour la vie de Jésus, mais important, capital peut-être, pour la solution du problème johannique.

Si intéressant en effet qu'il puisse être, grâce à une critique serrée du quatrième évangile, d'ajouter quelques matériaux aux documents précis si peu nombreux que nous avons sur Jésus, par là ne s'épuise pas tout l'intérêt du fait que nous venons de signaler. Il ne suffit pas de reconnaître quelques pierres solides dans la masse plus ou moins amorphe du quatrième évangile, il s'agit de comprendre comment et pourquoi elles s'y trouvent. C'est là le problème — celui de la composition du quatrième évangile — qui a été trop négligé par ceux-là même qui ont essayé de mettre en œuvre les matériaux johanniques et ce problème s'impose actuellement à l'attention des critiques.

Il se trouve justement que depuis une quinzaine d'années il a été mis à l'ordre du jour par des études qu'il n'est pas excessif de qualifier de sensationnelles de Schwartz et de Wellhausen. Ces savants n'ont pas abordé le problème de la composition de l'évangile de Jean par l'angle que nous indiquions tout à l'heure. Ils sont partis du fait qu'il y a dans cet évangile une série d'obscurités, d'incohérences, de contradictions qui ne peuvent se comprendre si l'évangile est une œuvre homogène composée d'un seul jet par un auteur unique, mais qui établissent que l'ouvrage a subi un travail assez complexe de remaniement, de rédaction et d'interpolation. En prenant pour point de départ de l'analyse les points où l'on remarque des contradictions manifestes ou des incohérences évidentes on peut essayer, c'est ce qu'ont fait Schwartz et Wellhausen, de retrouver le fil de la narration primitive et de reconnaître les diverses modifications qu'elle a successivement subies.

Les faits signalés par Schwartz et par Wellhausen avaient été à mainte reprise constatés avant eux, mais on les avait expliqués par les négligences d'un auteur mystique beaucoup plus préoccupé de traduire et d'exprimer son expérience intime que de rédiger un récit cohérent et bien ordonné. Parfois on avait eu le sentiment que

cette explication était insuffisante et l'on avait eu recours à l'hypothèse de mutilations accidentelles subies par l'évangile primitif, de déplacements fortuits de quelques-uns de ses feuillets. C'est ainsi notamment que Spitta avait tenté d'expliquer l'état dans lequel se présente le récit de la dernière soirée passée par Jésus avec ses disciples. Il n'y a plus à revenir sur ces hypothèses qui ont, à un moment donné, joui d'une certaine vogue mais qui ont été depuis abandonnées et même retirées, par exemple par Spitta lui-même.

Nous n'analyserons pas en détail les théories de Schwartz et de Wellhausen. Elles présentent entre elles certaines divergences mais ont bien des points communs ce qui n'a rien de surprenant puisque les deux auteurs ont publié leurs œuvres à peu près simultanément après avoir fait du problème de la composition de l'évangile l'objet de nombreux échanges de vues.

Wellhausen part de la relation étroite qu'il croit constater entre 14,1 et 18,1, relation qui lui paraît imposer l'élimination de la majeure partie des discours des adieux. Le passage 7,3-4 lui semble aussi significatif parce qu'il en ressort, à son avis, que Jésus n'a pas encore quitté la Galilée au moment où il se prépare à se mettre en route pour venir à Jérusalem.

L'incohérence que présente le quatrième évangile ne paraît pas à Wellhausen pouvoir être expliquée par l'hypothèse de matériaux d'origine et de caractères divers transmis et collectionnés sans plan préconçu. On aperçoit en effet certains récits qui, émergeant du chaos de la narration, constituent dans son sein comme une ossature et qui permettent de reconnaître le caractère général d'une *Grundschrift* qui n'a pas été intégralement conservée et qui a subi des additions successives. Wellhausen ne croit pas possible de déterminer avec précision ce qui appartient à chacune des couches rédactionnelles représentées dans l'évangile actuel et il semble que postérieurement à la publication de son œuvre son scepticisme n'ait fait que s'accroître relativement à la possibilité d'épuiser l'analyse littéraire du quatrième évangile. Il est cependant possible, pense-t-il, de donner de la *Grundschrift* qu'il appelle le document A et des additions qu'il désigne par la lettre B une caractéristique générale. Le document A est la création d'une personnalité vigoureuse, une œuvre littéraire au sens plein du mot. L'auteur connaît et utilise le récit de Marc mais il en use très librement avec lui. Le rédacteur —

ou plus exactement l'ensemble des rédacteurs désignés par la lettre B — ont utilisé les évangiles de Matthieu et de Luc, ils ont ajouté toute une série de morceaux empruntés aux synoptiques de manière à rapprocher la narration johannique du type courant de la narration évangélique. Ils ont transporté en Judée le théâtre principal de l'activité de Jésus et introduit tout un système chronologique nouveau par les voyages qu'ils font faire à Jésus à l'occasion des diverses fêtes. Enfin c'est à la couche B qu'appartiennent les discours.

Schwartz lui aussi admet qu'au point de départ de la formation du quatrième évangile il y a une *Grundschrift*. Son auteur était un poète dramatique d'une grande puissance et d'une grande originalité. Créateur génial il ne s'est nullement considéré comme lié par la tradition évangélique, sa seule préoccupation ayant été d'entonner, pour célébrer son Dieu, un chant tout nouveau. Dans la *Grundschrift* les poursuites contre Jésus étaient motivées par la résurrection de Lazare et c'était Pilate qui en prenait l'initiative. Ce poème qui ne peut pas appartenir à la période primitive doit cependant avoir été composé à une date relativement ancienne, sans quoi il n'aurait pas pu prendre à l'égard de la tradition évangélique la liberté que nous voyons qu'il a prise.

Cette *Grundschrift* était une œuvre beaucoup trop originale et qui présentait avec les synoptiques un contraste beaucoup trop violent pour qu'elle ait pu être conservée telle quelle dans l'Église, c'est ce qui explique l'intervention de deux écrivains postérieurs que Schwartz appelle, l'un le rédacteur (*Bearbeiter*), l'autre l'interpolateur. Ils ont travaillé dans le même sens, faisant perdre à l'évangile primitif son originalité et, par là, le rapprochant des synoptiques et le rendant acceptable pour l'Église en l'adaptant à ses besoins.

On le voit, sur les points les plus essentiels il y a accord entre Wellhausen et Schwartz, l'un et l'autre tout en admettant la formation progressive de l'évangile de Jean renoncent à définir avec précision les étapes successives par lesquelles il a passé. L'un et l'autre considèrent l'évangile primitif comme une puissante et originale création réalisée par une utilisation souverainement libre de la tradition synoptique. L'un et l'autre admettent également que le travail de rédaction et de remaniement subi par la *Grundschrift* a eu pour effet et avait pour but de rapprocher autant que possible le récit johannique du récit synoptique et de le rendre acceptable

pour l'Église. Enfin il faut noter que du système de Schwartz comme de celui de Wellhausen résulte une confirmation explicite de la thèse libérale sur l'absence de valeur historique indépendante des données proprement johanniques. En effet les différences que la narration johannique présente par rapport à la tradition synoptique ne s'expliquent pas par l'utilisation de sources particulières mais uniquement par des déformations de la narration synoptique.

C'est à des vues en somme assez semblables à celles de Wellhausen et de Schwartz que M. Loisy s'est rallié dans la seconde édition de son commentaire. La composition de l'évangile lui apparaît beaucoup moins homogène qu'il ne l'avait jugée en 1903. Lui aussi croit qu'on ne peut reconstruire à coup sûr les étapes de la composition littéraire et qu'il faut se borner à esquisser les grandes lignes du développement. M. Loisy considère comme indubitable le fait d'une rédaction composite de l'évangile mais il se prononce contre l'hypothèse d'une compilation de l'évangile tout entier sur des documents antérieurs, contre l'idée d'une tradition johannique distincte de la tradition synoptique et pour l'idée d'un recueil original progressivement enrichi de suppléments et retouché de manière à prendre la forme qui l'a fait recevoir dans le canon évangélique. L'écrit primitif n'apparaît pas à M. Loisy — et c'est certainement ici une heureuse correction des systèmes de Schwartz et de Wellhausen — comme un récit suivi et fortement charpenté, mais comme un recueil qui primitivement n'était peut-être pas destiné à la publicité et qui était formé de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation de son enseignement.

Le travail rédactionnel a eu pour premier objet de rapprocher l'évangile du type traditionnel représenté par les synoptiques. Il a eu ensuite pour effet de retoucher sérieusement le cadre chronologique en donnant au ministère de Jésus une durée de trois ans et demi à cause de la portée messianique de ce chiffre et en donnant 49 ans au Christ pour le faire entrer dans sa gloire au terme de sa septième semaine d'années. Le cadre ainsi constitué a été tant bien que mal rempli par des transpositions et des additions ainsi que par un développement plus considérable donné au ministère jérusalémite. L'évangile johannique ainsi rapproché de la tradition cristallisée dans les synoptiques a pu être agréé par l'Église. Il a conservé quelque chose de son esprit mystique mais a du sacrifier en

une certaine mesure sa transcendance et sa simplicité doctrinales. En même temps une fiction à propos de laquelle M. Loisy croit qu'il faut bien parler de fraude littéraire a procuré à l'évangile un auteur considérable et contribué ainsi à le faire accepter par l'Église.

Les théories de Schwartz et de Wellhausen reçurent un accueil assez différent suivant les critiques. Les uns lui opposèrent une fin de non-recevoir. Zahn, après avoir examiné les théories nouvelles, déclara qu'il n'y trouvait pas un atome de vérité, d'autres les traitèrent de fantaisies. Gregory, dans une étude un peu superficielle, Bernhard Weiss qu'on appelait couramment en Allemagne le Nestor de la science du Nouveau Testament, dans un travail plus approfondi, leur opposèrent des réfutations absolues. Clemen dans une étude consciencieuse et érudite concluait dans le même sens. Cependant Harnack déclarait que l'unité de l'évangile ne devait pas être entendue dans un sens rigoureux, que l'éditeur et le rédacteur avaient pu jouer un certain rôle et qu'au reste l'origine du quatrième évangile, tant au point de vue de l'histoire des dogmes qu'à celui de l'histoire littéraire était le plus grand mystère de l'histoire ancienne du christianisme. Bousset, tout en formulant sur des points essentiels des réserves importantes, reconnaissait qu'il fallait désormais mettre un point d'interrogation à côté de l'affirmation traditionnelle de l'unité de l'évangile et que la composition de ce livre posait un délicat problème qui ne pourrait guère être résolu sans l'hypothèse de plusieurs mains successives qui y auraient travaillé. Peut-être, concluait-il, devrons-nous nous habituer à voir dans l'évangile l'œuvre d'une école et non plus d'un individu. Arnold Meyer formulait une série de réserves mais reconnaissait aussi l'existence d'un problème trop négligé dans le passé. Il déclarait avoir parfois essayé de le résoudre par l'hypothèse de remaniements mais y avoir renoncé. Johannes Weiss et Voelter faisaient connaître que, depuis plusieurs années déjà, ils avaient essayé de distinguer dans le quatrième évangile diverses couches rédactionnelles et qu'ils avaient exposé des théories dans ce sens dans leur enseignement académique. Mais ce qui prouve plus nettement que tout autre considération qu'il y avait réellement un problème nouveau c'est que, peu après Weilhausen et Schwartz, d'autres critiques qui avaient tout au moins commencé leurs recherches sans connaître les travaux des savants de Goettingue, exposaient des théories qui tendaient à expli-

quer, tout autrement il est vrai que ne l'avaient fait Schwartz et Wellhausen, les faits qui avaient servi de point de départ à leurs théories.

Il faut citer ici, par exemple, Roland Schütz, Soltau et Spitta. Dans une étude parue dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* en 1907 — et qui ignore encore les travaux de Schwartz et de Wellhausen, Roland Schütz soutient que les trois voyages de Jésus à Jérusalem rapportés dans la première partie de l'évangile ont été ajoutés après coup pour faire de Jésus un homme de la capitale et que, ces voyages éliminés, le plan du quatrième évangile se rapprochait beaucoup de celui de Marc.

Soltau a consacré depuis 1901 au problème du quatrième évangile une série d'articles dans lesquels il en a examiné les divers aspects. Il a formulé en 1906 les conclusions auxquelles il avait abouti (1). Les éléments constitutifs essentiels de l'évangile se ramènent pour lui à trois groupes. Il y a d'abord la source qu'il désigne par la lettre L et qui est constituée par ce qu'il appelle les légendes johanniques, morceaux rédigés vers 80 d'après les récits oraux de l'apôtre Jean. La seconde source désignée par la lettre S est formée d'emprunts faits aux synoptiques. La troisième R est un recueil de discours johanniques formé progressivement et qui a eu assez longtemps une existence indépendante.

Les deux premières sources ont été combinées dans une *Grundschrift* que, vers 130, l'évangéliste a développée pour en faire un évangile complet en y ajoutant d'autres morceaux, les uns extraits des synoptiques, les autres appartenant à un stade de l'évolution plus avancée que les trois premiers évangiles. En même temps l'évangéliste a introduit dans son œuvre quelques éléments empruntés aux Logia mais c'est seulement une dizaine d'années plus tard que l'ensemble des discours est entré dans la composition de l'évangile. C'est à partir de 130 que l'évangile ainsi constitué a été attribué à l'apôtre Jean à cause des relations qu'avaient avec lui les récits de la source L. Postérieurement à 150 l'évangile a encore passé par les mains d'un continuateur (C) qui a ajouté le *cha-*

(1) *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt* Heidelberg, 1916 (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 1916, VI).

pitre 21 et d'un interpolateur (1) qui a introduit diverses gloses, le récit 20, 2-9, et peut-être le *chapitre* 11.

Le livre de Spitta qui date de 1910 se rattache aux autres travaux de cet auteur sur la littérature évangélique. Spitta croit qu'en éliminant du quatrième évangile les éléments secondaires on peut retrouver une *Grundschrift* qui serait la plus ancienne et la meilleure des traditions évangéliques. Pour la reconstruction de cette *Grundschrift*, Spitta part du *chapitre* 21, dont le caractère additionnel est aussi incontestable qu'incontesté. Tel qu'il se présente à nous le quatrième évangile est formé de trois éléments. Il y a d'abord ce qui provient de la *Grundschrift*, puis ce qui a été ajouté par le rédacteur qui est l'auteur du *ch.* 21 et qui est constitué, d'une part, par ce qu'il a emprunté à des traditions et, de l'autre, par ses réflexions. Spitta pose en principe que l'analyse à entreprendre ne peut s'appuyer que sur l'étude de l'évangile lui même et qu'elle ne doit pas faire intervenir de critère emprunté à la comparaison du récit johannique avec la tradition synoptique parce que cette tradition ne constitue pas un bloc homogène et parfaitement historique.

La *Grundschrift* est, pour Spitta, une source cohérente, un récit bref, mais pour l'essentiel complet, de la vie de Jésus. Elle en présentait les divers éléments dans leur développement organique. Ce récit était l'œuvre d'un disciple de Jésus, très probablement de l'apôtre Jean, sa rédaction est fort ancienne et pourrait être antérieure à 44. Cette *Grundschrift* est le canevas sur lequel a travaillé l'évangéliste, développant les discours, faisant des additions et insérant ça et là ses réflexions personnelles.

Nous mentionnerons enfin les idées exposées tout récemment par l'historien Eduard Meyer (1). Il prend assez vivement position contre la méthode employée par Schwartz et Wellhausen. Il ne faut pas, dit-il, demander à un auteur comme le quatrième évangéliste une rigoureuse logique. Au reste qu'il s'agisse d'un texte composé d'un seul jet ou résultant d'additions successives, on ne peut en tous cas pas se le représenter comme un conglomérat tout fortuit de sources et de traditions mécaniquement juxtaposées l'une à l'autre. Il faut bien admettre que celui, quel qu'il soit, auteur ou rédac-

(1) *Ouv. cité.* p. 310 s.

teur, qui a donné au texte la forme que nous lisons lui a trouvé un sens cohérent. L'exégèse ne peut se dispenser de découvrir quel est ce sens, elle n'a pas le droit de jeter le manche après la cognée et de recourir tout de suite à l'hypothèse de remaniements. Eduard Meyer est cependant bien loin de nier la justesse de beaucoup des observations sur lesquelles s'appuient Schwartz et Wellhausen. Il admet que l'évangile ne nous est pas parvenu sous la forme que lui avait donnée son auteur mais qu'il a passé par les mains d'un éditeur qui a ajouté les *chapitres* 15 à 17, le *chapitre* 21 et divers morceaux comme la notice de 19, 35 et l'épisode de 20, 2-9 sur Pierre et le disciple anonyme au sépulcre.

L'évangile primitif n'était pas une œuvre homogène en ce sens que son auteur ne l'a pas écrite d'un seul jet en suivant ou bien ses souvenirs personnels ou bien une source cohérente. Il a utilisé des matériaux, il l'a fait avec une souveraine liberté, non pas à la manière d'un historien qui reproduit scrupuleusement ses documents mais comme un poète dramatique qui manie librement les données traditionnelles. Les matériaux sont indifférents à l'auteur, il ne les suit qu'autant qu'il a besoin d'eux pour illustrer les idées qu'il veut mettre en lumière, il les laisse tomber ensuite. De là ce qu'il y a d'imprécis, de fragmentaire et d'incohérent dans beaucoup de ses récits. Mais la matière traditionnelle résiste parfois au traitement que l'auteur lui fait subir. Il est des endroits ou tel détail conservé sans être directement utilisé par l'auteur, tel trait mal intégré dans son contexte peut servir de point de départ pour la reconstruction d'une source. Il ne s'agit pas, pour Eduard Meyer, de distinguer plusieurs documents dans l'évangile, mais de reconstituer les sources que l'évangéliste a utilisées. Le résultat de cette analyse dont l'auteur ne donne pas le détail est qu'en dehors des évangiles synoptiques, Jean a utilisé une source particulière d'une grande valeur historique qui apparaît notamment dans l'histoire de la passion (1).

Nous voudrions maintenant, à la lumière des travaux dont nous avons essayé de caractériser brièvement les plus saillants, tenter de poser quelques principes dont il conviendrait, selon nous, de

(1) C'est sur la question des sources que portent les divers travaux que j'ai consacrés au quatrième évangile.

s'inspirer dans l'étude du quatrième évangile. Nous nous bornerons à les indiquer très brièvement en nous abstenant avec intention d'entrer dans tous les développements qu'ils comportent.

I. — Le quatrième évangile ne peut, en tous cas, pas être regardé comme une mosaïque, comme un conglomérat de sources et de traditions combinées et rapprochées au hasard, sans idée préconçue et d'une manière inorganique. Il faut se garder ici — et cette observation vaut aussi pour les autres livres du Nouveau Testament à propos desquels peut se poser le problème des sources — d'une assimilation hâtive avec la manière dont le problème des sources se pose à propos de certains livres de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament, et tout spécialement dans le quatrième évangile, le rôle des rédacteurs ne se réduit jamais à un simple travail de compilation et d'ajustement mécanique de sources. La méconnaissance de ce principe risquerait de compromettre et de stériliser l'application d'une méthode qui a donné, pour les synoptiques par exemple, et pour le livre des Actes, des résultats fort importants et dont on peut, si elle est convenablement appliquée, attendre de grands progrès pour l'étude du quatrième évangile et d'autres livres encore comme l'Apocalypse.

II. — Quelle que soit la diversité des matériaux sous-jacents et la multiplicité des rédacteurs qui ont sans doute donné au quatrième évangile sa forme actuelle, il ne faut pas méconnaître l'unité profonde du quatrième évangile, unité de pensée, unité d'inspiration, unité de style et de langue. Aucune théorie sur la composition de l'évangile ne saurait être retenue si elle méconnaît ou n'explique pas cette unité fondamentale.

III. — Dans l'appréciation des incohérences, des sutures, des contradictions qui servent de point de départ à la distinction de ce qui peut être dû à plusieurs mains ou de ce qui doit être rapporté à des traditions diverses, il faut tenir compte du caractère général du quatrième évangile, de sa logique propre, de son esprit mystique. Ceci doit être illustré par un ou deux exemples que nous présenterons aussi brièvement que possible. L'intérêt qui domine l'évangile de Jean est d'ordre théologique et religieux, non pas d'ordre narratif. Les détails donnés ne permettent pas de se représenter chaque épisode d'une manière concrète et vivante. Ils se réduisent au minimum strictement indispensable pour esquisser le schéma qui

servira de cadre et de prétexte aux discours. Les personnalités accessoires, qu'il s'agisse des disciples, de Jean-Baptiste, ou de Nathanaël, sont réduits à de simples abstractions. Il en résulte que s'il y a des lacunes dans le cadre narratif des épisodes, il n'est pas légitime d'en conclure directement à une mutilation. Si, par exemple, l'issue de l'entretien avec Nathanaël n'est pas rapportée c'est parce que ce qui intéresse l'évangéliste ce n'est pas ce que devient Nathanaël c'est uniquement le discours prononcé par Jésus. Nous n'avons donc pas le droit de penser que la conclusion du récit a disparu.

Dans l'exposé des idées l'évangéliste procède beaucoup plus par juxtaposition que par enchaînement. Il ne possède pas l'art de nuancer sa pensée mais souvent complète une proposition générale par une proposition particulière opposée qui limite la portée de la première (1, 11-12 ; 3, 32-33 ; 8, 15-16). Il en résulte que la juxtaposition d'idées contradictoires n'est pas nécessairement et dans tous les cas la preuve d'une dualité de sources ou d'un remaniement.

Divers indices prouvent que le quatrième évangile suppose l'histoire évangélique, telle qu'elle est racontée dans les synoptiques, connue de ses lecteurs. Il en résulte que là où nous constatons un trou dans la narration nous ne sommes pas en droit de conclure nécessairement à une mutilation. Il peut se faire en effet que le narrateur fasse état de la connaissance des événements que ses lecteurs ont par ailleurs.

Le plan du quatrième évangile, si on fait abstraction de la première et de la dernière partie, ne présente pas un développement organique. La disposition du récit n'est pas déterminée par des considérations chronologiques ou géographiques. Il y aurait, sans cela, de singulières lacunes dans un récit qui ne serait guère qu'un cadre vide et il faudrait supposer de perpétuelles allées et venues très insuffisamment motivées entre la Galilée et la Judée. Il n'y a pas davantage de plan systématique puisque les idées fondamentales de l'évangile viennent et reviennent suivant que les épisodes relatés les suggèrent. Il n'y a pas non plus de développement psychologique ni dans la conscience messianique de Jésus, ni dans la manifestation de cette conscience, ni dans la foi des disciples ou dans l'incrédulité et l'hostilité des Juifs en sorte que dans l'impossibilité où l'on est de découvrir dans le quatrième évangile un plan orga-

nique on est amené à se demander s'il ne faut pas le comprendre comme une collection d'épisodes dont chacun a sa valeur en lui-même et qui illustrent différents aspects de la vérité chrétienne. S'il en est ainsi, on comprend qu'il ne faille pas considérer *ipso facto*, une lacune ou une incohérence de la narration comme l'indice d'un remaniement ou d'une mutilation.

IV. — Il est nécessaire de soigneusement distinguer deux problèmes qui, dans ces dernières années, ont souvent été confondus : c'est, d'une part, celui des sources de l'évangile et de l'autre celui de sa composition. La question de savoir quels documents, sources écrites ou traditions orales, ont été utilisés pour la rédaction de l'évangile est absolument indépendante de la question de savoir par qui ils ont été mis en œuvre, si c'est en une fois, par un auteur unique ou à diverses reprises et par une série de rédacteurs successifs.

V. — L'analyse à faire du quatrième évangile ne doit être dominée par aucun principe formulé *a priori*. Il n'est donc pas légitime de poser comme un axiome — ainsi que l'ont fait Schwartz et Wellhausen d'une part, et Spitta de l'autre — qu'il faut dégager du quatrième évangile une *Grundschrift* originale et parfaitement cohérente, peu importe d'ailleurs qu'on se la représente comme une œuvre d'imagination ou comme une relation historique. Il faut se garder aussi d'affirmer *a priori* que cette *Grundschrift* doit être radicalement indépendante de la tradition synoptique et par conséquent que tout ce qui, dans le quatrième évangile, trahit un contact avec les synoptiques doit être considéré comme un élément secondaire.

VI. — Le problème de la composition du quatrième évangile est posé par le *chapitre* 21 qui a incontestablement le caractère d'une addition, les deux derniers versets du *chapitre* 20 excluant complètement l'idée que l'auteur aurait pu avoir l'intention de poursuivre son récit. La langue de ce chapitre présente quelques différences appréciables avec celle des vingt premiers. D'autre part, le *chapitre* 21 n'est pas la suite naturelle et logique de ce qui précède, puisqu'il présente comme la troisième manifestation du Christ ressuscité ce qui, en réalité, est la quatrième.

Une des raisons de l'addition du *chapitre* 21 est certainement l'introduction de la notice du *verset* 24 sur le disciple bien-aimé. L'auteur de cette notice se distingue nettement de l'évangéliste

c'est un éditeur. Il a sans doute emprunté la matière du chapitre ajouté à l'évangile à une ou plusieurs traditions auxquelles l'évangéliste avait puisé une partie des récits insérés dans son œuvre. Il est indiqué de rechercher si l'éditeur qui a ajouté le *chapitre* 21 n'a pas fait d'autres additions, et notamment s'il n'y a pas lieu de lui attribuer tout ou partie des passages qui mettent en scène le disciple bien-aimé.

Il convient en outre de remarquer que certains morceaux de l'évangile viennent en surcharge. C'est à propos des discours des adieux que cette observation peut être faite de la manière la plus frappante. Le passage 14, 25-31 qui a nettement le caractère d'une conclusion ne peut avoir été originairement suivi d'un discours qui ne remplit pas moins de trois chapitres. L'invitation que Jésus adresse à ses disciples « Levez-vous, partons d'ici » ne peut avoir été originairememt suivie d'effet qu'après trois chapitres. D'autre part, les affinités de pensée, de style et de vocabulaire que l'on constate entre les deux parties des discours des adieux excluent absolument toute théorie qui leur attribuerait des origines réellement différentes. Il y aurait donc lieu d'envisager l'hypothèse de l'addition de ces chapitres par l'évangéliste lui-même revisant son œuvre. Il semble qu'il faille de même attribuer une origine secondaire au récit de la résurrection de Lazare dont le caractère johannique est si frappant. La note 11, 2, montre, en effet, que ce chapitre a été écrit par un auteur qui avait sous les yeux le *chapitre* 12 déjà composé. De plus, il faut remarquer que la retraite de Jésus à Ephraïm qui suit la résurrection de Lazare forme doublet avec la retraite en Pérée qui la précède.

Il y a lieu de rechercher, en outre, si certains éléments des discours qui, tout en se mouvant dans la même sphère d'idées que leur contexte, constituent comme des reprises et des répétitions, ne seraient pas des développements ajoutés secondairement par l'évangéliste lui-même (9, 18-24; 5, 34 s.; 7, 37-44, 10, 16).

Enfin il nous semble que l'analyse de la composition de l'évangile ne peut se dispenser d'examiner si certains éléments ne seraient pas des interpolations postérieures impossibles à attribuer à l'évangéliste lui-même et que rien n'autorise à mettre au compte de l'éditeur. La question se pose par exemple à propos de 1, 15 notice sur Jean-Baptiste, directement imitée de 1, 30, et qui interrompt mal-

heureusement et maladroitement le développement du prologue. La même remarque peut être faite à propos de 5, 28-29, morceau qui introduit l'idée de la résurrection au dernier jour et du jugement dernier dans un développement où il est question de la vie donnée immédiatement au croyant pour qui il n'y aura plus de jugement.

VII. — La recherche des sources du quatrième évangile porte principalement sur les parties narratives. Elle doit tenir compte d'une part des relations qu'elles présentent avec leur contexte et de l'autre des affinités qu'elles ont entre elles. Dans certains cas, il est possible d'user d'un autre critère extrêmement précieux qui est la comparaison avec les synoptiques. Cette comparaison permet parfois de déterminer si la source utilisée par le quatrième évangile est la relation synoptique elle-même ou bien une forme qui lui soit ou antérieure ou postérieure .

Il va sans dire que l'analyse des sources est un travail très délicat et auquel il convient d'appliquer une méthode très souple et dont les règles ne peuvent pas être rigoureusement formulées.

Nous voudrions seulement indiquer très brièvement quelques résultats auxquels on peut, croyons-nous, être conduit.

On a remarqué que dans la première partie de l'évangile se trouvaient deux récits (celui du miracle de Cana : 2, 1-11, et celui de la guérison du fils du Basilikos de Capernaum : 4, 46-54), qui ont entre eux ceci de commun qu'ils présentent des manifestations galiléennes de Jésus et les numérotent sans tenir compte de la guérison de l'impotent de Bethesda accomplie entre temps à Jérusalem. Ces deux récits viennent évidemment de la même source. On est tenté de lui rapporter aussi le récit donné au *chapitre* 21 par l'éditeur sur l'apparition du ressuscité au bord du lac de Tibériade, récit qui pourrait bien avoir été orignairement celui d'une troisième manifestation galiléenne de Jésus et non d'une troisième apparition du ressuscité.

A côté de cette première source que nous appellerons la source galiléenne, se place un second cycle de traditions constitué par les récits synoptiques auxquels il faut, selon nous, joindre une forme plus ancienne de cette même tradition ne serait-ce que parce que le quatrième évangile fixe la mort de Jésus au 14 Nisan comme le faisait la source de Marc.

Il y a enfin tout un groupe de récits qui n'ont aucun parallèle

dans les synoptiques et qui ont un caractère de précision qui empêche d'y voir de simples cadres imaginés par l'évangéliste pour y introduire des enseignements théologiques. Parfois ils présentent des contradictions frappantes avec les idées ou les conceptions typiques de l'évangéliste. Il faut en présence de semblables observations recourir à l'hypothèse de sources particulières. Nous serions disposé à le faire notamment pour la seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste (3, 22-4, 3), pour la venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des tabernacles (7, 1 s.), pour la parabole du bon berger (10, 1-4) pour la retraite de Jésus en Pérée (10, 40-42). S'agit-il d'une source unique, d'un cycle de traditions ou de fragments isolés et y a-t-il entre eux et la source galiléenne quelque relation? Ce sont là des questions qu'on ne peut se dispenser de poser mais auxquelles il n'est pas aisé de donner une réponse précise.

Au reste, ce que nous en avons dit doit surtout dans notre pensée illustrer les principes que nous avons essayé de poser.

Quoi qu'il en soit nous avons le sentiment que la critique n'est encore qu'au début de la phase nouvelle qui s'est ouverte avec les travaux de Schwartz et de Wellhausen et qu'elle a devant elle une vaste carrière à parcourir. Le dernier mot n'est pas dit sur le quatrième évangile, il ne le sera sans doute jamais, mais peut-être que dans dix ou vingt ans on sera parvenu à serrer les faits de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici et qu'on aura ainsi préparé un rapprochement entre les thèses si opposées qui, aujourd'hui encore, sont soutenues sur le quatrième évangile.

En raison de l'heure avancée, il est décidé que la discussion de cette communication sera reportée à la prochaine séance.

La séance est levée à 6 heures 20.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier

LES KURDES ET LE CHRISTIANISME

C'est une image malheureusement trop connue que celle des kurdes massacrant les chrétiens et nous n'allons pas évoquer de nouveau ces scènes lugubres et douloureuses. Dans cet article nous voulons laisser de côté la triste actualité et nous ne chercherons qu'à rapprocher certains faits notés dans nos lectures des observations personnelles que nous avons faites pendant notre séjour à Ourmiah, à la porte même du Kurdistan. Une idée générale se dégage de ce rapprochement, à savoir que dans les premiers siècles de notre ère le christianisme a été beaucoup plus répandu que maintenant dans les contrées kurdes.

Ces contrées sont généralement peu connues et cela nous oblige à préciser que dans les lignes suivantes nous parlerons du pays montagneux renfermé dans le triangle Van-Ourmiah-Mossoul qui porte le nom du Kurdistan Central. C'est là que, dans le sandjak Hakkiari du villayet de Van, nous trouvons le plus fort bloc chrétien représenté par les chaldéens montagnards qui occupent les hautes vallées du Grand Zab et vivent en tribus sous le pouvoir de leur patriarche héréditaire Mar Chimoune. C'est là aussi que nous rencontrons les tribus kurdes très sauvages et difficiles à connaître. Nous avons parlé ailleurs du rôle de ces Chaldéens pendant la guerre ainsi que de quelques traits caractéristiques de la vie kurde, nous n'y reviendrons pas ici[1].

1) « Une petite nation victime de la guerre — les Chaldéens », *Revue des sc. pol. et soc.*, 1921. — L'article sur les Kurdes a paru dans le *Mercure de France*, février 1921.

Quant au present article lui-même il a déja été publié pour la premiere fois dans le journal chaldeen *Koeuhwa* (Etoile) à Ourmiah.

C'est un de nos voyages en cette contrée qui nous a permis de relever des survivances de culte chrétien soit dans les traditions de ces peuplades, soit dans les noms des localités ou autres indications.

Il s'agit notamment d'une très ancienne église au nom de Mari Mama qui se trouve en plein pays kurde dans la région d'Oramar (S.-O. d'Ourmiah à 90-100 km., sur Roubari Chine, affluent du Grand Zab). Il n'existe là qu'une seule famille chrétienne chargée de l'entretien de l'église et vivant sur les revenus des terres appartenant à ce sanctuaire. Elle vit en assez bons termes avec les Kurdes et, pour notre part, nous expliquons ce fait par l'existence d'une légende d'après laquelle le patronyme de l'église après s'être sauvé du martyre s'établit dans cette région éloignée, en rassembla tous les serpents et les mit sous une pierre qui est à la base de l'église. L'église et les serpents qui y sont enfermés sont gardés de père en fils par la famille en question et si ce droit consacré par les siècles était violé, malheur à tous les habitants : les serpents quitteraient aussitôt leur repaire ! Les Kurdes superstitieux n'oseront jamais rompre la tradition, d'autant plus que dans chaque génération des gardiens il y en a un qui voit « le père des serpents » (*sic* !). Nous avons trouvé la vie de saint Mari Mama dans les « Acta martyrum et sanctorum » (edidit P. Bedjan, cong miss., t. VI, pp. 431-458) Cette version officielle ne correspond en rien à la légende si ce n'est qu'on attribue à Mari Mama certaine autorité sur les bêtes sauvages, mais on n'y dit rien des reptiles.

Toujours est-il que la visite à l'église de Mari Mama a éveillé notre curiosité et voici les résultats de nos recherches.

La première série de preuves en faveur de notre hypothèse sera prise dans le domaine des faits bien connus de l'histoire du christianisme dans le Proche Orient et nous nous fonderons sur les travaux de M. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, W. A. Wigram, « *History of the Assyrian Church*, Duval, *La littérature syriaque* et L. O. Leary *The syrian church and fathers*.

Nous y voyons qu'à la fin du IVe siècle les disciples de Mar Awgin évangélisent le Kurdistan : Dr. Daniel et Michael visitent Hesna Ebraya (Mossoul de nos jours) et les régions de Maalta et Beit Nouhadra. Maalta se trouvait à l'ouest de Mossoul et Beit Nouhadra aux environs de Tour El Abdine actuel[1]. Un des compagnons de M. Awgin, Mika, était originaire de B. Nouhadra. Il est connu comme fondateur d'un grand couvent à Alkoch, bourgade peuplée de chrétiens près Mossoul et qui existe encore sous le même nom. En même temps Mar Zaya fondait les couvents dans la région de Djilou (habitée maintenant par une tribu de Chaldéens montagnards de ce nom) et Mar Bichou construisait une église à son nom dans une petite localité assise à cheval sur la frontière turco-persane, quelques 70 km. en ligne droite à l'ouest d'Ourmiah. — Ces églises existent toujours et elles renfermaient des ex-voto, des manuscrits et des souvenirs précieux pour l'histoire, malheureusement pillés pendant la guerre par les Kurdes. A M. Zaya, dit-on, on conservait le pacte conclu entre le prophète Mohammed et la communauté chrétienne lui accordant certaines faveurs et le libre exercice du culte. Ce document, évidemment un apocryphe, est publié dans un livre naïf et intéressant de George Dav. Malech, (*History of the syrian nation and the..... old Church of the East*). En outre, ceci est authentique, il y avait des potiches chinoises rapportées par les missionnaires nestoriens qui avaient poussé jusqu'à l'Extrême-Orient. On raconte qu'après le pillage de l'église de M Zaya, un jeune chef kurde, qui se trouvait à la porte et surveillait sa bande emportant le butin s'écria « puissent toutes les églises chrétiennes du pays périr de la sorte ! » ; au moment même il tomba tué raide par une balle égarée.

Remarquons, par ailleurs, que le nom de Daniel est mentionné avec celui de M. Mama dans un dicton chaldéen.

1) Pour identifier l'ancienne nomenclature avec la topographie actuelle le livre suivant est très utile : « *Ausüge aus syrichen Akten persicher Martyrer* », par G. Hoffmann (*Deutsche Morgenländische Ges lis haft*, VII Band, n° 3).

Comme nous l'avons dit, M. Mama aurait enfermé les serpents sous son église et maintenant si un Chaldéen rencontre le serpent il s'écrie : « Mari Mama, Mar Daniel, kîpa l'houua hich », c'est-à-dire — S. Mama, S. Daniel ! mettez la pierre sur le serpent ! — Or, à Oramar, en dehors de l'église toujours existante de M. Mama, il y en a une autre au nom de M. Daniel, qui est convertie en mosquée Ces indices et le fait que la tradition attribue à l'église de Mari Mama une grande ancienneté permettraient peut-être de supposer que ce sanctuaire date, ainsi que Mar Zaya et Mar Bichou, de la fin du IVe et du commencement du Ve siècle de notre ère. De source musulmane (Mir at-Bouldan) nous savons que Oramar a opposé une résistance très vive aux envahisseurs arabes qui voulaient implanter partout l'Islam par la force de leurs armes. Cela confirme l'hypothèse qu'Oramar, éminemment kurde maintenant, était chrétien dans le temps. A la même époque, fin du IVe siècle, dans une autre région kurde, Khanitha, au nord d'Erbil, nous trouvons l'évêque Akib Chima, qui prêchait dans cet endroit et qui est mort martyr en 379.

Un peu plus tard nous relevons qu'en 415, au concile du Yahba Allaha, parmi les titulaires des nouveaux sièges épiscopaux se trouvait Adraq, évêque « des tentes kurdes ». A la même époque saint Jacques de Nisibis fondait un monastère à Kardou (moderne Djezirah sur le Haut Tigre).

Mar Pethioun, martyrisé en 447, est connu comme missionnaire dans la région des sources du Petit Zab. Ces sources se trouvent, comme on le sait, en territoire persan au sud de la petite ville d'Ouchnou (S.-O. du lac d'Ourmiah) et cet endroit est habité par les tribus kurdes de Mamach et Goeuvrik. L'œuvre de ce missionnaire fut couronnée de succès ; il convertit beaucoup de païens et bâtit plusieurs églises. Un quart de siècle après, Mar Saba[1] prêche dans les mêmes régions. Les

1) Il est curieux de constater que d'après les croyances des Yezîdî tout membre de cette communauté doit chaque jour à l'aube aller dans un endroit d'où on peut voir le soleil levant et de comparer cette observation avec le fait

Kurdes adorateurs du soleil et du feu l'arrêtent, mais ils sont subjugués par la force de son éloquence et ses miracles. Mis en liberté il y organise une communauté chrétienne et laisse comme vicaire le prêtre Soubhalemaran qui a fondé un couvent.

Dans la moitié du VIe siècle le pays d'origine de Mar Pethioun et Mar Saba était probablement déjà très pénétré de christianisme, car nous voyons que Mar Aba, originaire de ce pays, devient catholicos de tous les chrétiens de l'Empire Perse. — A la fin du VIe siècle un autre catholicos, Sabr-Ichou, prêche dans les régions montagneuses de Radan, Belechfar et Chiarsour (Chehrezor actuel), c'est-à-dire à peu près entre les rivières de Petit Zab, Diala et la ville kurde de Saoudj Boulaq (S.-E. du lac d'Ourmiah). Toute cette région est foncièrement kurde aujourd'hui, mais nous verrons plus bas que des traces du caractère chrétien, bien que très faibles, subsistent jusqu'à nos jours dans les régions au sud du lac d'Ourmiah.

Au VIIe siècle le Patriarche Mar Goeuverguiz (661-680) vient du pays de Roustaka. Or Roustaka (nous le disons sur l'autorité de M. Heazell, *Kurds and christians*), est l'ancien nom de Chemdinan ou Naoutchia, un des coins perdus du Kurdistan Central, à un jour de voyage à cheval au sud de la ville d'Ourmiah. Pour que ce pays puisse donner jour à un haut dignitaire de l'Église, il est à présumer qu'il était pénétré de foi chrétienne. Nous aurons l'occasion de corroborer cette idée plus loin.

Feuilletant toujours l'histoire du christianisme du proche Orient, nous rencontrons le nom de Mar Gauriil Taureta, natif de Chehrezor, prieur du couvent Beit Abé près Mossoul, et, ce qui est plus significatif, à la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe David d'Beit Rabban avait le titre de « l'évêque de

que Mar Saba eut à faire justement avec les Kurdes adorateurs du soleil. « *The Religion of the Kurds* » by G.-R. Driver, *Bull. of the School of Oriental Studies London Institution*. Vol. II, part. II.

Qartevayé » : il n'est pas difficile de reconnaître que Qartevayé et Kurdes sont des équivalents. D'autre part, on spécifie que ce David était évêque de Khanitha, déjà mentionné plus haut, ce qui semble prouver que depuis le IVe siècle le christianisme a fait des progrès au Nord d'Erbil, où avait prêché le martyre Akib Chima.

Pour en finir avec ces citations disons encore que c'est un certain Guissa, natif d'Ouchnou, qui a fondé le monastère à Malatia en Asie-Mineure en 958[1].

De là passons aux preuves fournies par la géographie historique des pays jadis presque chrétiens, aujourd'hui kurdes. Nous nous bornerons à une énumération sommaire et rapide. Ainsi Erbil (Arabela), dite Haouler en kurde, était une ville métropolitaine de 410 (évêque Daniel) à 790 (évêque Nestorus). De nos jours on trouve en fait de chrétiens un grand village de Diana près cette ville et deux villages, Chaklaoua (église) et Ain Kaoua, plus au nord. — Bet Dasan, le pays qui comprenait la région au sud d'Amadia et à l'ouest du Grand Zab, avait des évêques de 410 à 605. Il subsiste jusqu'à présent 45 villages chrétiens avec 1.205 familles contrebalançant l'élément kurde. — Bet Moksaï (la province romaine Moxaena) actuellement la région kurde de Moukous au sud du lac de Van, avait des évêques au Ve siècle. Passons sur les autres localités telles que Balad, sur le Tigre, et China, entre ce fleuve et le Grand Zab, et constatons que, dans le triangle géographique en question, on ne trouve presque pas un seul endroit qui soit ignoré par l'histoire ecclésiastique de l'Empire Perse dans les IV-VIe siècles. Aujourd'hui, à part les Chaldéens montagnards et l'agglomération de Chaldéens persans à Ourmiah et Salmas, on ne trouve les chrétiens au Kurdistan qu'à l'état sporadique, submergés par le flot kurde. Rien de plus touchant que de lire la description, que nous donne Rev. W. A. Wigram dans son livre *Cra-*

1 On dit que Mas'oûdî a trouvé des Kurdes qui professaient le christianisme au Xe siècle (Al-Ansârî, *Noukhbat-oud-Dahr*, p. 19). — Driver, *op. cit.*

dle of Mankind d'un de ces pauvres villages chrétiens perdus dans les montagnes kurdes, où depuis 30 ans on n'a pas vu de prêtre.

Nous avons épuisé nos renseignements bibliographiques; ils ont déjà jeté quelque lumière sur la question que nos recherches personnelles sur le terrain ont tendu à préciser.

Nous avons mentionné d'après l'histoire que la région de Roustaka, actuellement Chemdinan, avait été christianisée. Il n'y a maintenant qu'une quinzaine de villages chrétiens avec 270 familles. Mais en compensation nous y trouvons de nombreuses églises. Comme églises encore existantes nommons celle de Déra Rech, la résidence du Métropolitain nestorien Mar Khnanichou, celui qui confirme l'élection du Patriarche et qui au besoin fait l'intérim, aussi une très ancienne église à Saté, qui est connue surtout par sa porte faite d'un seul morceau de vieille vigne. Ce fait frappera moins si nous expliquons qu'en général les portes de ces églises sont de dimensions très modestes pour que les musulmans ne puissent pas introduire à l'intérieur le bétail. Du reste tout est très modeste dans ces églises qui sont exposées à tous les dangers; vous ne trouverez que rarement une croix sur le toit et encore est-elle de dimensions minimes; elle a la forme dite grecque et à chaque bout sont gravés trois petits cercles indiquant la Sainte Trinité. Plus souvent on peut voir le signe de la croix gravé dans un cercle au dessus de la porte. Le clocher n'existe pas, il est remplacé à l'intérieur de l'église par un disque métallique suspendu à une barre posée entre deux murs dans le sens de la largeur.

A côté de ces deux églises qui subsistent encore, combien y en a-t-il dont on n'a gardé que le souvenir. Mar Chimoune Bar Saba (à sa place le cheikh kurde a construit sa résidence d'été). Mar Goeuverguiz (rappelons-nous le Patriarche de ce nom du VIIe siècle qui était de cette région) Mar Kouriakos, Mar Odichou, Mat Mariam, Mar Chalita. La liste (qui nous avait été fournie par Mar Khnanichou) est assez longue! Et pour la compléter nous trouvons dans le nom d'un village, Déra

Baniyé, l'indication qu'il y avait là une église. Remarquons encore que si un voyageur se hasardait dans la contrée peu hospitalière qui sépare Erbil de Ravandouz, on lui montrerait à côté de la route une colline dominée par les ruines d'une église et on appellerait cet endroit Déra. Ne pouvons-nous pas voir là la confirmation de ce qui était dit sur Akib Chima au IVe siècle et David d'Bet Rabban du IXe siècle? De même, à Oramar, il y a un village du nom de « Khaoucha Déra », c'est-à-dire — cour d'église.

La région d'Ouchnou, sur laquelle du reste nous avons des renseignements directs dans Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, nous fournit plus d'un exemple de vestiges chrétiens dans ce Kurdistan si changé depuis. Les noms de plusieurs villages fixent notre attention — Bim Sourta ou « petit autel » en Chaldéen, Kani Soura « petit prêtre » (vicaire?), Nalos (probablement Nervas — rayon »), Denkha. Il existe aussi un lieu de pèlerinage — « ziarét » — très vénéré par les Kurdes qui l'appellent Cheikh Ibrahim. Or, ce n'est que la tombe de l'évêque Abraam qui avait son siège épiscopal à Ouchnou au XIIIe siècle. Chaque année encore, les Kurdes et les chrétiens venus des environs, se rassemblent près de la tombe et fêtent ainsi sans y prendre garde la mémoire de l'évêque. On vous montre aussi à quelques lieues à l'est d'Ouchnou un vieux cimetière connu sous le nom kurde de « kabri fala » — cimetière chrétien. Nous savons par ailleurs que Mar Yahb Allaha pour fuir la persécution du sultan mongol Oldzaîtou, au commencement du XIVe siècle se sauva à Ouchnou. Il nous a conservé le nom de l'évêque, Mar Yakou A ce propos ne faudrait-il pas mentionner qu'il y a une colline sur la plaine de Souldouz (juste au sud du lac d'Ourmiah) qui porte le nom de Soultan Yakoub? Dans cette région de Souldouz voisine d'Ouchnou, il existe encore une église au village de Rahdané, où avait été assassiné Mar Khnanichou, évêque de Moukri. Moukri est une puissante tribu kurde aux environs de Saoudj Boulag. — Cela nous amène aux environs de cette ville kurde, au sud-est du

lac d'Ourmiah. Il n'y existe plus maintenant de chrétiens, mais un examen attentif nous a permis de relever quelques souvenirs. Tout d'abord dans le voisinage immédiat de la ville près du « pont rouge » (pyré sour), se voient les ruines de l'église au nom de Mar Serguiz sur une élévation connue chez les Kurdes comme « Khola péresta » (c'est-à-dire « adoration de Dieu »). Et au sud de la ville nous rencontrons un village portant le nom bien chaldéen de « Latchine ». Dans ce village, on note aussi une localité appelée « tchak latchine » (bon, bienheureux Latchine) où on se rassemble chaque année tout comme à ziaret d'Ouchnou pour y prier. La région de S. Boulag était comprise dans l'évêché de Moukri.

Ainsi nous avons à tour de rôle interrogé l'histoire, la géographie et l'archéologie locale du Kurdistan et il nous semble avoir relevé des coïncidences utiles pour notre thèse. Mais il y en a d'autres, plus curieuses, prises dans la vie même et celles-ci nous permettront de terminer notre étude sur une conclusion qui s'impose d'elle-même.

Nous voulons dire que, par exemple, une des plus sauvages tribus nomades kurdes, les Heriki, transporte jusqu'à présent dans ses migrations des reliques, sorte de palladium de la tribu, qui, au dire de ces Kurdes, représentent la tête de Mar Goeuverguiz. On nous a assuré que le même fait s'observait dans une autre tribu, les Abdoï, et nous serions d'autant plus porté à le croire que à Tchiarik Kala, résidence des khans Abdoï, existe l'église au nom de ce saint. — Le nom même de Abdoï, ainsi que d'un autre clan — Nisanaï —, a une consonnance tout à fait chaldéenne. Nous savons aussi que le clan de Fenek affirme descendre d'une chrétienne, nommée Penna, laquelle après la mort de son mari se serait faite musulmane avec ses sept fils. Ceci concerne les tribus qui sont près d'Ourmiah. Mais plus loin, en plein Kurdistan turc, dans les régions de Bohtan, Midyat et Sassoun, il existe aussi plusieurs clans kurdes qui gardent la mémoire de leur ancienne religion chrétienne et, entre autre, à Sassoun on les appelle « ceux qui ont renié la croix ».

Dans le triangle du Kurdistan central deux populations coexistent, les Kurdes et les Chaldéens. Leur proportion est bien inégale, elle est approximativement de 1 à 5 (à peu près contre 100.000 Chrétiens, il y aurait 500.000 Kurdes[1].)

De ce qui précède, il résulte que dans les dix premiers siècles de notre ère la proportion des Kurdes et des Chrétiens était beaucoup plus favorable à ces derniers qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Dans le cours des siècles, là où les Chrétiens se trouvaient en masse compacte, l'islamisation a eu peu de prise sur eux, mais là, au contraire, où ils étaient peu nombreux ils ont subi un recul complet.

Ce processus se continue de nos jours. Nous voyons que même les secousses violentes telles que le massacre de 1845 de Badir Khan Bek n'a pas pu entamer le bloc de Chaldéens montagnards. Ils ont résisté aussi pendant la dernière guerre et ils ont finalement préféré l'exil à l'Islam. Mais là où ils étaient en minorité, telles les régions de S. Boulag, Souldouz, Ouchnou, Chemdinan etc., ils ont capitulé. Seuls quelques noms et quelques ruines témoignent de leur passé.

B. Nikitine.
Ancien V. Consul de Russie
à Ourmiah (Perse).

1) Par les mariages les Nestoriens (c'est-à-dire les Chaldéens) et les Kurdes sont apparentés au point de vue de la race. Si un Kurde se convertit au christianisme il adopte habituellement le rite nestorien. Bien que le mariage entre les musulmans sunnî et les chrétiens de n'importe quelle secte soit désapprouvé, il n'est pas rare de nos jours de voir un Kurde faire sa cour à une jeune fille nestorienne et la prendre pour femme. — Driver, *op. cit.*

2) Citons encore à l'appui de notre conclusion deux opinions compétentes. W. A. Wigram dit : « les traces du christianisme répandu parmi les kurdes existent aujourd'hui. Il est probable qu'au moins quelques-uns des chrétiens de Hakkiari ont le sang kurde bien qu'eux-mêmes le renieraient violemment. Quelques-uns des kurdes musulmans ont un souvenir très net que leurs ancêtres étaient chrétiens ». — W. A. Shedd, D. D. (chef de la mission presbytérienne à Ourmiah) le croit aussi : « en tant que la présente population chrétienne n'est que le reste d'une plus grande masse chrétienne laquelle enfermait quelques-uns de la race kurde, il est probable qu'eux (les chaldéens) ne sont pas des sémites purs. Cela explique peut-être cette grande variété du type physique observée parmi eux. » Wigram, *History of the assyrian church*, *Shedd*, *The syrians of Persia and Eastern Turkey*.

L'ŒUF, LES DAUPHINS
ET LA NAISSANCE D'APHRODITE

Le tombeau 5 de l'Acropole de Mycènes comprenait dans son mobilier un curieux objet, actuellement conservé au Musée National d'Athènes[1]. C'est un œuf d'autruche, à la surface duquel étaient collés cinq dauphins en porcelaine qui ont pu être replacés grâce aux traces évidentes laissées. L'œuf percé à une extrémité est surmonté d'un bouton en or, auquel était peut-être fixé un anneau de suspension. Il repose sur un pied indépendant, en albâtre, en forme de coquetier. La tombe n° 4 a livré plusieurs fragments d'œufs pareils.

Les tombes 4 et 5 de Mycènes sont protomycéniennes, autrement dit datent du minoen moyen III et du minoen récent I, et sont contemporaines des seconds palais de Cnossos et de Phaestos, soit de l'époque de la domination crétoise dans le bassin égéen[2]. On sait que les chiffres proposés pour ces périodes varient quelque peu, suivant les systèmes adoptés[3].

*
* *

Sans contredit, l'œuf d'autruche dénonce sa provenance égyptienne ; il appartient à la catégorie fort considérable des

1) Stais, *Collection mycénienne*, 1909, p. 60, n° 828.

2) Cf. les tables chronologiques : Dussaud, *Les civilisations préhelleniques dans le bassin de la Mer Egée*, 2e éd., 1914, pl. XIII, p. 47, 49, 56 ; Fimmen, *Zeit und Dauer der Kretisch-mykenischen Kultur*, pl., p. 27 ; Dechelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, p. 56.

3) Minoen moyen III : Evans, 1850-1600 ; Hawes, 1900-1700 ; Meyer, 1800-1600 ; Dussaud, 1800-1550 ; Fimmen, 1675-1580, etc. — Minoen récent I : Evans, 1600-1500 ; Hawes, 1700-1500 ; Meyer, 1600-1450 ; Dussaud, 1550-1400 ; Fimmen, 1580, etc.

monuments qui attestent les relations entre les populations de la Mer Egée et l'Égypte depuis le néolithique[1] jusqu'à la fin de la civilisation minoenne et mycénienne[2], influence qui se manifeste non-seulement par l'exportation d'objets, mais aussi par la transmission de procédés techniques.

Toutefois l'œuf a été décoré en Crète même ; les dauphins de porcelaine proviennent sans doute de la faïencerie royale du palais de Cnossos[3], dont on a retrouvé divers produits[4] et l'emplacement. Cette technique est en pleine activité lors des seconds palais de Cnossos et de Phaestos, soit à la date même des tombes 4 et 5 de Mycènes.

On rapprochera des dauphins mycéniens, les poissons volants de Cnossos en faïence qui, au dire d'Evans, étaient placés sur un coffret[5], suivant un procédé analogue à celui que montre l'œuf. Quant au motif du dauphin, il est aussi traité par les peintres de fresques de Cnossos[6], comme le motif des poissons volants est exécuté par le peintre de Phylakopi[7]. Peintres, céramistes, faïenciers, s'inspirent en effet du même répertoire. Trouvée à Mycène, l'œuvre est un produit crétois, comme d'autres objets de cette provenance.

1) Les couches néolithiques de Phaestos ont déjà livré une défense d'ivoire qui ne peut provenir que d'Égypte, Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, p. 89.

2) Influence égyptienne sur le monde égéen, Dussaud, *op. l.*, p 35 sq. et passim ; Fimen, *op. l.*, p. 40 sq.; 58 sq.; 86 sq.; Jéquier, *l'Egypte ancienne et le monde égéen*, Rev. d'etnographie et des trad. populaires, I, 1920, p. 1. sq. ; Hall, *The relations of Aegean with Egyptian art*, The Journal of égyptian archaeol., I, parts II and III, 1914, p. 110 sq., 197, etc.

3) Dussaud, p. 15, 60.

4) Faut-il rappeler les déesses au serpent, la chèvre sauvage allaitant ses petits, les figurines de Petsofa (*Annual of the Brit. School*, IX) ? etc.

5) Evans, *Annual of the British School at Athens*, IX ; Winter, pl. 85, 9.

6) Dussaud, *op. l.*, p. 80, fig. 57 ; *Kunstgeschichte in Bildern, I, Das Altertum, dritties Heft*, par Winter, 1912, pl. 87, fig. 15.

7) Winter, pl. 85, fig. 10.

***

Dès une époque très ancienne, l'œuf d'autruche est utilisé comme récipient ou comme symbole. L'Égypte préhistorique a livré un vase formé d'un tel œuf muni d'un col d'albâtre[1]. Les populations néolithiques de l'Afrique du Nord et du Sahara l'emploient volontiers pour contenir des liquides et pour la cuisson[2]. Plus tard, les Phéniciens et les Carthaginois[3], peut-être les Ioniens[4], le couvrent de gravures et l'exportent au loin. Cet usage a duré pendant toute l'antiquité, comme en témoigne Pline[5]. et de nos jours encore on suspend l'œuf d'autruche comme symbole dans les mosquées On l'imite même en argile, et certains vases primitifs en sont inspirés[6]. Couverts d'ornements, percés, montés sur des pieds[7], les œufs d'autruche des tombes étrusques du VIe siècle sont les continuateurs directs de l'œuf découvert dans la tombe mycénienne.

Le rôle funéraire de ce monument, attesté ici par sa provenance, n'a rien de nouveau, car on en connaît de très nombreux exemples depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, et en divers pays[8]. Des œufs de poule ou d'autruche, naturels ou artificiels (pierre ou argile)[9], ont été trouvés dans des tombes égyptiennes, puniques, grecques, romaines, étrusques, gallo-

1) Von Bissing, *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 254.

2) *Comptes-rendus Acad.*, 1905, p. 68, ex. (Sahara); Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 187, référ., 195, 207.

3) Gsell, *op. l.*, p. 228; Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 855 sq. (tombes étrusques).

4) Pottier, *Catalogue des vases*, II, p. 313.

5) Pline, *Hist. nat.*, X, I.

6) Schuchardt, *Das technische Ornement in den Anfängen der Kunst*, Prähistorische Zeitschrift, I, 1909, p. 37; cf. *L'Antropologie*, 1910, XXI, p. 543-4.

7) Perrot, *op. l.*, III, p 855.

8) Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, Arch. f. Religionwiss., 1908, p. 477 sq.; 530 sq.; Nicole-Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, 1909, p. 61-2, référ.; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Oon.

9) Nilsson, *l. c.*; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Oon.

romaines, chrétiennes[1]. En Égypte, on dépose même des œufs dans les momies des crocodiles sacrés, ou parmi les restes de ces animaux façonnés en forme de bourriches[2]. On en dépose sur la tombe des Votiaks modernes de Russie[3], et, dans diverses croyances populaires, l'œuf demeure la nourriture des morts[4]. On pourrait facilement multiplier ces exemples.

Sur les monuments antiques, le mort étendu sur le lit funèbre[5] tient parfois en main un œuf; il paraît ainsi sur une fresque étrusque et sur un relief de sarcophage romain[6]. L'œuf accompagne la situle et l'alabastre, sur des vases italiques du type de Gnathia, déposés dans les tombes[7].

Car l'œuf, comme le phallus, est symbole de la vie qu'il contient en germe C'est pourquoi, dans de nombreux contes populaires, il renferme l'âme du héros dont l'existence cesse quand il se casse[8]. Emblème de vie terrestre, il est aussi celui de la vie future et de la résurrection qu'il promet au défunt[9].

C'est de cette idée que procède l'usage des œufs de Pâques,

1) Egypte, Nilsson, *l. c.*, p. 530; *Arch. Anzeiger*, 1903, p. 80. Grèce; *Journal of hellenic Studies*, VI, 1885, p. 335; Eleusis, *Eph. arch.*, 1898, p. 97, 105; Eubée, Nilsson, *l. c.*; Panticapée, *Annali*, 1840, p. 12, note 18; Naples, *Notizie degli Scavi*, 1897, p. 262; Etrurie : Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 855 sq.; Dragendorff, *Theraïsche Graeber*, p. 119 (Corneto). Carthage, coupe formée d'un œuf d'autruche scié par le milieu, tenue par la défunte, *Comptes rendus Acad.*, 1907, p. 324; Gaule, Blanchet, *Mém. Soc. nationale des antiquaires de France*, 1891, 51, p. 204; Epoque chrétienne, Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, s. v. Œuf.

2) Jaquet, *Comptes-rendus Acad.*, 1902, p. 349; *Mélanges Boissier* p. 203.

3) de Bay, *Notes sur les Votiaks païens des gouvernements de Kazan et de Viatka*, Rev. des trad. populaires, 1897; *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 715.

4) *Globus*, LXXXIX, 1906, n° 7.

5) Tomba delle Leonesse, Weege, *Etruskische Malerei*, 1921, pl. 8.

6) *Journal des Savants*, 1915, p. 87.

7) Musée de Genève, n° I, 39; n° 1438 (Salerne).

8) Ex. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, I, p. 170 sq., 168, LXIV; II, p. 131.

9) Au moyen âge encore, l'œuf d'autruche est symbole de résurrection, parce que, déposé dans le sable, il éclôt de lui-même. Verneuil, *Dictionnaire des symboles, emblèmes et attributs*, p. 157.

qui coïncide avec la résurrection du Dieu chrétien[1] et avec la résurrection de la nature. Mais c'est une pratique générale que l'on trouve en divers continents, et ces œufs, comme les anciens œufs d'autruche, sont souvent décorés, gravés ou coloriés[2].

Symbole de la vie, l'œuf peut remplacer les victimes réelles, par exemple dans les rites de construction ; on en a trouvé dans un mur des ruines de Nippour[3].

*
* *

Nous n'avons pas l'intention de signaler les diverses croyances qui s'attachent à l'œuf[4]. Demandons-nous pourquoi,

1) Martigny, *Dict. des ant. chrétiennes*, s. v. OEuf.

2) de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Reynaud, 1874, II, p. 307 ; Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 238 ; *Mélusine*, I, p. 144. En Chine, on mange des œufs durs coloriés à la fête de l'équinoxe du printemps, Réville, *La Religion chinoise*, p. 580 ; Hagelstange, *Süddeutsche Bauernleben im Mittelalter*, Leipzig, 1898, p. 225 ; *Archives suisses des traditions populaires*, 1914, p. 190 (œufs avec formules écrites, Grisons) ; *ibid.*, 1912, p. 237 sq. ; Meier, *Der Eieraufleseu in Diutikon* (Aargau), Argovie ; Weissenberg, *Die Südrussische Ostereier*, Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropol. Etnol. und Praehistor., 1894 (œufs de la Russie S. avec dessins solaires) ; Waldmeyer, *Bemalte Ostereier* (Cracovie), Zeitschr. f. Ethnol., 38, 1906, nos 4-5, Verhandl. ; *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 576 (œufs ornés des Houzoules d'Autriche) ; Kordoura, œufs de Pâques peints de la Volhynie galicienne, *Matériaux pour l'ethnologie ukraino-ruthénienne*, I, 1899. — Le rite de frapper l'un contre l'autre les œufs de Pâques, le perdant étant celui dont l'œuf se brise (Sébillot, *Folklore de France*, III, p. 238) est aussi général. On le trouve au Bengale, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 362 ; chez les Dayaks, on emploie pour ce jeu des fruits durs (Gratowsky, *Spiele und Spielzeuge bei den Dajaken Sudostborneos*, Internationales Archiv für Ethnographie, 1898, LXXIII, p. 376.). Enfin signalons que Christophe Colomb n'est pas le seul à savoir faire tenir un œuf debout. Les sorciers de l'île de Nias font tenir un œuf debout sur un plat, puis le font tomber. Modigliani, *Un Viaggio à Nias*, Milan, 1890 ; cf. *L'Anthropologie*, 1890, p. 356.

3) Burdick, *Fondation rites*, New-York, 1901 ; cf. *Année sociologique*, VI, 1901-2, p. 206.

4) Lefébure, *L'œuf dans la religion égyptienne*, Rev. hist. des rel., 1887, XVI, p. 16 sq. ; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 227 sq. Les œufs ; *Mélusine*, I, p. 141 ; Blau, *Huhn und Ei in Sprach-und Brauch des Volkes*,

tout funéraire qu'il est, et répondant aux idées précédemment indiquées, l'œuf d'autruche de la tombe mycénienne est associé à des dauphins ?

***

Dans un grand nombre de cosmogonies antiques, l'œuf est le symbole du monde, et il contient la vie de la nature entière, des dieux et des humains [1], pensée qui persiste dans la notion de l'œuf philosophique des alchimistes au moyen âge [2]. De là dérive quantité de croyances, de mythes, de légendes et de pratiques superstitieuses, dans l'Inde védique, en Égypte [3], dans les mystères dionysiaques et orphiques, etc. L'usage de placer des œufs dans les tombes dénoterait, suppose M. Nilsson, quelque influence de ces mythes cosmogoniques.

De cet œuf de l'univers naissent souvent les dieux Ainsi surgissent des dieux égyptiens [4], le Phanès orphique [5], Zagreus [6], les divinités syriennes (« ovorum progenies dii Syrii ») [7].

Cet œuf cosmique plonge souvent dans l'Océan primordial. C'est au sein de l'Océan chaotique que Vischnou dépose l'œuf d'or d'où naît Brahma [8]. C'est pourquoi, dans le mythe grec, Hélène, fille de Léda ou de Némésis, sort d'un œuf qui est en

Zeitschr. f. oesterr. Volkskunde, 1902, 5; Lasch, *Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volsbrauch*, Globus, 1906, LXXXIX, p. 101 sq.; Klinger, *Das Ei in dem Volksaberglauben*, Serta Borysthenika, Kiew, 1911, p. 119; Delisle, *Vieilles coutumes et croyances en Languedoc*, Bull. Mém. Soc. Anthropol. de Paris, 1902, n° 6.

1) Sur l'œuf cosmogonique, Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*, II, p. 397, 404, 410, 449; Lefébure, *l. c.*; *Rev. arch.*, 1899, I, p. 34, 356; *Rev. philosoph.*, 1881, II, p. 474 (Perse); 454, 463; *Rev. hist. rel.*, 1906, 54, p. 178, note 3, référ.

2) Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 51.

3) Lefébure, *l. c.*

4) *Ibid.*, p. 18 sq.

5) Eisler, *op. l.*, II, p. 396, 399, 402, 405, 400, fig. 4; Roscher, *Lexikon*, s. v. Phanès, p. 2251, 2252, 2253; *Rev. arch.* 1902, I, pl. I.

6) Saglio-Pottier, s. v. Zagreus, p. 1035.

7) Arnobe, I, 36; Pauly-Wissowa, IV, p. 2448 (Cumont).

8) De Milloué, *Religions de l'Inde*, p. 217.

relation avec des animaux aquatiques, cygne ou oie, ou qui est tombé du ciel[1]. Dans certaine conjuration magique de l'Égypte, existe le même lien entre l'œuf et l'eau ; on la prononce à l'avant de la barque royale, tenant en main un œuf d'argile : « Œuf de l'eau (céleste), émanation de la terre, essence des huit (dieux élémentaires), grand au ciel d'en haut, grand au ciel d'en bas, toi qui résides dans les nids qui sont à Aatestes, je sors avec toi de l'eau, je passe avec toi hors de ton nid.... etc. »[2]. L'œuf de la tombe de Mycènes, funéraire, est aussi l'œuf cosmogonique, et sa surface rappelle celle de l'océan mystique sur laquelle se jouent les animaux marins, les dauphins.

*
* *

Parmi ces légendes cosmogoniques, il en est une qui nous permet d'expliquer avec plus de précision notre monument. On admet que l'Aphrodite hellénique est issue de la déesse orientale de la fécondité, qui prend des noms divers suivant les contrées, et que l'on trouve en Chypre, en Syrie, en Babylonie [3]. Les Grecs l'ont conçue comme une divinité dont la puissance embrasse la nature; elle est tout le cosmos[4]; elle est aussi bien céleste que terrestre et marine. Les mythes de sa naissance insistent sur son origine marine[5]; elle sort de l'écume de la mer, elle surgit des flots, elle est l'Anadyomène. Elle conserve donc des attributs qui rappellent la mer, la coquille[6] et le dauphin qui la portent à Chypre après sa naissance[7].

1) Roscher, *Lexikon*, s. v., Helena, p. 1929; Kekulé von Stradonitz, *Die Geburt der Helena aus dem Ei*, Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, 1908.

2) Lefébure, *op. l.*, p. 22.

3) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Vénus, p. 722.

4) *Ibid.*, p. 722-3 et note 1.

5) *Ibid.*, p. 723.

6) *Ibid.*, p. 724, note 1. Aphrodite est sans doute à l'origine une déesse coquille, avant de recevoir la coquille comme attribut. Cf. mon article, *Aphrodite à la coquille*, Rev. arch., 1917, VII, p. 392 sq.

7) *Ibid.*, p. 724, note 12; Roscher, s. v. Aphrodite; Pauly-Wissowa, s. v.

Les dieux Syriens, dit Arnobe, sont nés des œufs. Notre œuf mycénien, cosmogonique, est entouré de dauphins qui rappellent Aphrodite. Or, précisément, suivant une version, des poissons trouvent dans l'Euphrate un grand œuf qu'ils poussent à la rive et qui, couvé par une colombe, crée l'Aphrodite syrienne[1]. Ces poissons sacrés, qui jouent un grand rôle dans les cultes de l'Aphrodite syrienne, deviennent sans doute, dans un autre texte, les dauphins qui portent la déesse à Chypre après sa naissance[2].

*
* *

On sait que ce rôle est spécialement dévolu aux dauphins dans la mythologie grecque ; ce sont eux qui portent aux rivages dieux, héros, éphèbes, naufragés[3], et ce thème a été plus d'une fois reproduit par l'art. Ce sont eux aussi qui dirigent les navires. C'est sous la forme de cet animal qu'Apollon crétois saute de son navire dans la mer et conduit son vaisseau vers le port de Crissa où les marins fondent son culte[4]; peut-être que les vases de Syra, dont le navire est orné à la proue d'un poisson, rappellent ce rôle du dauphin divin[5].

Si nous mettons en connexion, dans le monument mycénien, les dauphins et l'œuf cosmogonique, qui peut être solaire, lunaire[6], avec le mythe de la naissance d'Aphrodite syrienne, déesse sans doute lunaire quand elle est apparentée

Dea Syria (Cumont) ; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1061 et note 17.

1) Roscher, s. v. Aphrodite, p. 393.

2) Nonn. Dion. 13, 439 sq.

3) Klement, *Arion, mythologische Untersuchung*, 1891 ; Usener, *Die Sintflutsagen*, 1899 ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1883, p. 444 sq.; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 496 sq.; référ. ; Cabrol, *Dict. d'Arch. chrétienne et de liturgie*, s. v. Dauphins, p. 283 sq.

4) Sur Apollon Delphinios, Roscher, s. v. Apollon, p. 429.

5) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p 326 sq. Toutefois M. Dussaud, *Les civilisations prehelléniques* (2), p. 415 et note 2, fait observer que le poisson occupé non pas la proue, mais la poupe, et qu'il s'agit plutôt d'un étendard.

6) Cf. Lefebure, *op. l.*, p. 20-22, œuf solaire et lunaire.

à l'eau[1], signalons aussi que ces animaux solaires[2] accompagnent parfois, non plus l'ovale de l'œuf, mais le disque qui est celui du soleil et qui est l'image aniconique de l'Apollon Delphinios. On a mentionné ailleurs des coupes qui, depuis le VIe siècle, associent les dauphins aux rosaces et aux points solaires[3]; on voit les dauphins sur des fresques étrusques, avec la rouelle[4], et si cet animal orne un disque de bronze de Sicile, destiné au jeu du disque, n'est-ce pas qu'il est l'attribut d'Apollon, qui tua accidentellement son favori Hyakinthos[5], en lançant le disque, sa propre forme aniconique ? Plus tard, les dauphins qui s'associent aux pains eucharistiques circulaires, dans l'art chrétien primitif, dérivent de ce motif transposé dans un nouveau sens[6].

⁂

N'oublions pas que, dans notre monument, le thème funéraire se poursuit parallèlement au thème mystique. L'œuf est celui du monde, l'œuf céleste d'où sort la déesse et que véhiculent les dauphins. Mais en même temps il est l'œuf funéraire, qui symbolise la vie future, et sa surface est celle des eaux de l'océan, sur lesquelles les dauphins conduisent les morts dans l'au-delà. C'est pourquoi, sur une fresque étrusque de la « tomba delle Leonesse », l'artiste du VIe siècle a uni l'œuf et le dauphin, tout comme son prédécesseur mycénien : le mort étendu sur son lit tient dans sa main droite l'œuf qui lui promet la vie future, et, dans la bordure qui court au-dessous, des dauphins jouant parmi les vagues lui signifient son voyage

1) Roscher, s. v. Aphrodite, p. 394, 396, n° 1.

2) Déchelette, *l. c.*, p. 327 sq.; Roscher, s. v. Apollon, p. 444.

3) Sur ces monuments, mon article, *La coupe d'Hélios*, Rev. d'Ethnographie et des traditions populaires, I, 1920, p. 129 sq.

4) Weege, *Etruskische Malerei*, 1921, pl. 91, fig. 77, tomba del Barone.

5) *Wienerjahreshefte*, 1899, II, pl. I; sur Hyakinthos, Roscher, *Lexikon*, s. v., p. 2760.

6) Le dauphin devient le symbole de Christ; le disque, la rosace deviennent le pain. Cf. *La coupe d'Hélios*, p. 135; Cabrol, *op. l.*, s. v. Dauphin, p. 283 sq.

funèbre[1]. Transportant pieusement au rivage les corps des naufragés[2], le dauphin paraît souvent à ce titre dans l'art funéraire de la Grèce, de l'Etrurie et de Rome[3].

*
* *

En résumé, le monument mycénien illustre les notions suivantes :

Thème funéraire

1. — Le rôle funéraire de l'œuf, emblème de vie future.

2. — Le rôle funéraire du dauphin, conducteur des morts dans l'eau-delà.

Thème mythique.

3. — L'image de l'œuf cosmogonique.

4. — L'allusion probable au mythe de la naissance de la déesse, sortie de l'œuf aquatique et poussée au rivage par les dauphins.

W. Deonna.

Avril 1921.

1) Weege, *op. l.*, pl. 8.

2) De nombreux mythes attestent ce rôle du dauphin ; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 236, note 3, référ. ; 266, note 4, référ. ; Cabrol, *l. c.* ; traditions populaires, Sébillot, *Folklore de France*, III, p. 69 sq. ; mythe de Mélicerte, Roscher, s. v. Melikertes, p. 2632, etc.

3) Cabrol, *l. c.* ; divers exemples, Biedermann, *Der Delphin in der bildenden Phantasie d. Griechen und Römer*, 1882 ; *Nécropole de Myrina*, *l. c.* etc.

MONSEIGNEUR CHAMPION DE CICÉ

ET LA RESTAURATION DU CATHOLICISME SOUS LE PREMIER EMPIRE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT[1].

Parmi les faits saillants de notre histoire, au XIXe siècle, au premier rang, se place la renaissance du Catholicisme. Nous songeons tout naturellement à en faire honneur à la Restauration. Mais les esprits informés savent qu'il faut remonter plus haut. Ce grave problème — problème d'actualité — a attiré M. Lévy-Schneider. M Lévy-Schneider l'éclaire d'un jour nouveau par son livre sur Mgr de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles. C'est bien sous l'Empire, grâce au Concordat et souvent malgré le Concordat, que l'Église catholique a jeté les assises de sa nouvelle puissance.

M. Lévy-Schneider s'est proposé d'étudier principalement les rapports du chef de l'Église de Provence avec le régime consulaire et le régime impérial. Il a choisi le cadre bien défini d'un diocèse pour pouvoir épuiser les documents et pénétrer au fond des choses. Mais il dépasse ces limites. Il vise l'Église de France dans ses rapports avec l'État. Dans l'action d'un archevêque, peut-être le plus distingué de son temps, il veut saisir la politique de tout l'Épiscopat. A ce titre, il nous apporte une étude neuve par ses sources[2] et large par ses conclusions.

1) L. Lévy-Schneider, *L'application du Concordat par un prélat d'ancien régime. Monseigneur Champion de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles* (1802-1810). Paris, F. Rieder et Cie, 1921, in-8°, XVI-604 pages, 3 gravures hors texte.

2) Les manuscrits nos 261 et 262 de la Bibliothèque Méjanes, à Aix, comprennent les lettres écrites par l'archevêque, sous la forme de minutes autographes ou de copies. Il va de soi que l'auteur a consulté les divers dépôts d'archives.

Le 15 juillet 1801, le Premier Consul signe le Concordat, puis il promulgue les Articles organiques. Il rétablit une Église d'État en lui imposant de sévères restrictions. La loi, conçue pour assurer la liberté de conscience, devait maintenir le prêtre dans les limites de sa fonction sacerdotale. L'Église va tourner la loi et franchir ces limites.

Napoléon avait besoin de son concours. Il le rechercha pour faire accepter de l'opinion, d'abord, l'empire, puis, la guerre, la guerre avec ses maux. Même en 1808, lorsqu'il rompt avec le pape, il veut désarmer le Clergé et le retenir dans son parti. Il fallait payer de tels services : l'empereur se laisse arracher concessions sur concessions et viole sa propre loi. Il est entraîné dans cette voie par son ministre des Cultes, Portalis, qui dépasse ses intentions et travaille, à son insu, à augmenter les privilèges de l'Église. Habilement circonvenu, il laisse sans réponse, parfois il ignore, les rapports de ses préfets et ceux du ministre de la Police, Fouché, restés fidèles à la politique de laïcité.

Par ces points faibles, le Pouvoir donnait prise au Clergé. Il devait donner prise au prélat d'ancien régime qu'était Mgr de Cicé, à l'homme d'esprit, avisé, souple, rompu aux affaires, qui fut, tour à tour, constituant et ministre de Louis XVI, émigré et conseiller du futur Louis XVIII. « Endormir les méfiances, esquiver les refus et dérober les concessions, faire le siège des consciences et séduire les fonctionnaires les plus réfractaires, malgré les scrupules administratifs, ne fut qu'un jeu pour le prélat grand seigneur qui, dans l'Église et dans la vie publique également, parmi les splendeurs et ensuite dans la détresse, avait appris l'art des manèges et des intrigues et exploré tous les détours du cœur humain » (p. 570).

Mgr de Cicé est, en effet, « un politique qui se gouverne par la raison d'État » (p. 106, 125). Il abandonne la légitimité impuissante, il se rallie au gouvernement de fait, capable de rétablir l'ordre, il apporte à cette œuvre de reconstitution l'appui de la religion. Son passé inspirait confiance : le consul Lebrun le

savait « attaché au Gouvernement, par principe et par intérêt » (p. 128). Il sut justifier cette confiance par son loyalisme. Il sut imposer le respect par le prestige de ses origines, par sa distinction, son savoir, sa largeur de vue.

Le fin politique, qui fut en même temps un grand administrateur, était aussi un homme d'action et un homme de foi. A l'âge de soixante-sept ans, il accepta une tâche très haute : reconstituer l'Église de Provence. Il en porta le poids sans fléchir. Il s'y donna de tout son cœur, avec une ardeur que l'âge ne put éteindre. « Quand on le voit, dans les circonstances les plus difficiles et jusqu'au bord de la tombe, soutenir ses avantages et remplir sa mission avec une prudence, une souplesse, une constance qui ne se démentent jamais, ce n'est pas à l'État napoléonien, mais au pouvoir rival, au chef de l'Église de Provence que l'on reconnaît vaillance, clairvoyance et habileté » (p. 557).

Mgr de Cicé tenait du XVIIIe siècle les deux conceptions qui déterminèrent sa règle de conduite. L'une est ce que M. Lévy-Schneider nomme le Gallicanisme épiscopal : autorité dogmatique du pape, autonomie administrative des évêques, maîtres de leurs subordonnés; l'Église de France se gouvernant par ses assemblées, indépendante et du Saint-Siège et du Pouvoir (p. 112 et p. 463). L'autre conception vient de Turgot : le Catholicisme, religion dominante, les autres cultes, tolérés (p. 260). Pour suivre de tels principes, Mgr de Cicé devait se heurter à la politique impériale, qui prétendait se servir de l'Église, et à la loi de l'État, qui consacrait la liberté de conscience. Il sut franchir de tels obstacles. Il les franchit sans demander aucune direction, sans prendre aucun appui, à Rome, ne comptant que sur ses propres forces, sur la confiance du ministre Portalis, qui partageait ses vues.

Il sut d'abord tenir en respect les fonctionnaires. Des deux préfets qu'il trouva en face de lui, à Marseille, deux anciens régicides, il fit disgracier l'un, Delacroix, il soumit l'autre, Thibaudeau, à son influence. Vers la fin de son ministère, il se

sentait assez écouté pour faire nommer à son gré les maires et les juges de paix.

Il sut aussi, il sut surtout, tourner la loi, en obtenant, dans tous les domaines, des concessions, des tolérances, bientôt consacrées comme de nouveaux droits. Ces avantages, sa politique prudente et hardie les arrachait à « la bienveillance et même à la faiblesse du Pouvoir temporel ». Ainsi, durant ses huit années d'administration, de 1802 à 1810, d'importantes et nombreuses mesures, dont beaucoup lui sont dues, vinrent assurer au Catholicisme, en fait, sinon en droit, la situation d'une religion dominante.

Résumons ces résultats. Les progrès sont saisissants.

L'Église prend place dans les cadres de l'État. Au début, le Gouvernement n'assurait de traitement qu'aux curés. Il prend ensuite à sa charge les recteurs des succursales. Il invite d'abord, puis il oblige, les départements (an XIII) et les communes (1809 et 1810) à contribuer aux frais. Il subventionne les séminaires métropolitains (1804). Avec l'argent, viennent les honneurs. L'évêque prend rang parmi les dignitaires (1804). Le prêtre se voit autorisé à porter le costume ecclésiastique. Le culte est public et les préfets assistent aux processions.

Napoléon prétendait rétablir la paix des consciences. Mais voici qu'il sacrifie ceux qui ont accepté la Révolution. Il laisse Mgr de Cicé écarter la plupart des prêtres assermentés, imposer des « pénitences fructueuses » aux acquéreurs de biens nationaux ; partout il tolère le refus des sacrements, et, dans le silence imposé à toute pensée indépendante, les prédicateurs seuls élèvent la voix, pour flétrir les philosophes et les révolutionnaires. La réaction fait son chemin.

Voici maintenant les privilèges : les bans ecclésiastiques rétablis, l'exemption du service militaire, les évêques seuls juges des plaintes formulées contre les clercs. Les fabriques passent entièrement aux mains du Clergé, l'assistance publique et l'enseignement tombent sous son contrôle.

Enfin, la Religion reprend possession de la Société, recon-

quiert les âmes. Les congrégations se reconstituent, les unes, tolérées, d'autres reconnues. Les prédications pour les fêtes et le carême, les missions dans les paroisses de campagne, la propagande d'un clergé ardent, « enivré de prosélytisme », exaltent la piété du peuple. Les fidèles se groupent dans les confréries de pénitents, pour le service des morts ; dans les associations du *Corpus domini*, pour l'entretien de l'autel. En usant de procédés détournés, ils célèbrent les fêtes supprimées par la loi. Les plus riches ouvrent dans leur domaine des chapelles privées, parfois sans la permission expresse du Gouvernement. Partout, les intrigues et les querelles de la vie dévote occupent les loisirs de la petite ville et du village.

C'est ainsi que l'Église de France, dans les huit années qui ont suivi le Concordat, a su réparer les ruines de la Révolution, reprendre sa place dans l'État, ressaisir son influence politique, quelques-uns de ses privilèges, enfin, exercer tous ses moyens d'action pour ramener le peuple à la foi.

Ce serait mal louer M. Lévy-Schneider que d'insister sur son impartialité. De cette impartialité, il a défini le principe, dans sa préface, non sans esprit : « Il serait parfaitement oiseux de distribuer l'éloge aux fonctionnaires napoléoniens, quand, d'aventure, ils ont défendu les droits de l'État contre l'Église de Provence, et le blâme à Mgr de Cicé, quand il a voulu le triomphe de l'Église. Ce faisant, de part et d'autre, ils ont accompli leur devoir. » A pareille règle, l'auteur s'est strictement conformé.

Qu'il nous permette plutôt de le féliciter de toutes les belles qualités de ce livre, de ses recherches approfondies, de ses analyses pénétrantes, de ses vues justes et neuves. Sans le vouloir, sans rechercher la présentation, sans viser à l'effet, il nous intéresse, il nous prend, parce qu'il sait nous découvrir les mobiles cachés, mettre à nu les ressorts de la comédie politique; il nous conduit, avec une ironie savoureuse, parmi des hommes réels. Sur un point pourtant, nous nous hasarderons à exprimer un regret.

Les lecteurs de cette revue, ceux qu'intéressent avant tout les faits religieux, se demanderont si Mgr de Cicé ne tirait point sa force de la conscience même des fidèles, revenus spontanément à la foi. Au début de son étude (p. 143-148), M. Lévy-Schneider nous montre, en traits saisissants, l'essor que prit la piété, aussitôt que les consuls eurent établi un régime de tolérance. La confiance allait aux prêtres insermentés, dont la Terreur même n'avait point arrêté l'ardent prosélytisme. En prairial an IX, le préfet du Var, Fauchet, pouvait écrire : « C'est dans le sein des familles, c'est sur les consciences qu'ils exercent leur secret empire » (p. 146). Comment, sous l'administration de Mgr de Cicé, l'Église de Provence sut-elle rétablir son empire sur les âmes, au point d'en faire jaillir l'enthousiasme, par moments, de faire revivre la foi naïve des premiers âges (p. 457)?

A pareille question, l'auteur a répondu dans les chapitres intitulés « l'action sacerdotale ». Il s'est proposé d'y montrer surtout que « le nouvel archevêque d'Aix prit visiblement pour règle de rétablir tout ce qui, dans le culte provençal, sous l'Ancien Régime, agissait sur l'esprit des populations, qu'il s'employa ardemment à reconstituer l'action de l'Église » (p. 241). Mais cette action elle-même, l'action religieuse, exercée par l'apostolat, par la pratique du culte, nous est discrètement retracée : « Nous n'insisterons pas, déclare l'auteur, sur ce qui, dans cette question, est d'intérêt purement ecclésiastique, professionnel, pourrait-on dire. » Nous comprendrons sans peine les scrupules qui semblent l'avoir arrêté au seuil du sanctuaire. Nous lui aurions su gré, pourtant, d'étendre aussi dans ce domaine ses investigations pénétrantes. Peut-être n'aurait-il point perdu sa peine à scruter les mandements, les livres liturgiques, les règlements des confréries, pour nous faire pénétrer dans l'intimité de la vie dévote, nous y faire voir l'antique discipline adaptée aux temps nouveaux et le réseau séculaire des rites, des formules, des chants et des images, renoué, autour des âmes, avec plus d'art, peut-être, et de

logique. Il pouvait surtout, — tâche plus aisée, assurément. — chercher, dans les sermons, dans les controverses et les œuvres de propagande, à côté des intempérances de langage, les arguments solides et convaincants. Tout ne fut point habitude ou sentiment dans ce retour à la foi. Mgr de Cicé était de taille à se faire entendre des esprits libres. Pour ramener les indifférents, il ne craignait pas de proposer son alliance aux Huguenots : « L'évangile est notre arme, leur disait-il, par lui nous rallierons les peuples à la morale et à la charité » (p. 160). Cette propagande intellectuelle, philosophique, sociale, pourrait-on dire, méritait d'être mise en meilleure lumière.

Nous pouvons nous en faire une idée par un document que M. Lévy-Schneider ne mentionne pas. C'est le dernier mandement pour le carême[1], que Mgr de Cicé a publié le 3 février 1810, onze jours avant de faire son testament.

On lit avec plaisir ces pages élégantes, d'une haute tenue de style et de pensée. Elles ne sont point d'un théologien, mais d'un moraliste, d'un observateur, qui analyse les relations des hommes et détaille les méfaits de l'intérêt individuel, les fautes des classes dirigeantes, avec une franchise que nos socialistes pourraient envier. Elles visent à réveiller toutes les consciences, et d'abord, les consciences endormies par l'irreligion, enchaînées aux intérêts du siècle. « Que deviendrait une société où l'on ne connaîtrait de droit que celui de la force et de la violence, où l'utilité personnelle serait la seule mesure de nos actions, où enfin vos principes seraient généralement professés? Fixez vous-mêmes un moment vos regards, N. T. C. F., sur les suites affreuses qui en résulteraient. La dissolution la plus générale serait le fruit amer que produirait une cause aussi désastreuse : plus de mœurs dans les familles, plus de lien entre les parents, plus de base de confiance entre les citoyens, plus de bonne foi dans le commerce, plus de sûreté

1) *Mandement de Monseigneur l'Archevêque d'Aix et d'Arles pour le carême.* A Aix, chez Antoine Henricy, 1810, 4°.

dans les engagements, plus de soumission de conscience aux lois, plus de fidélité au souverain, plus de frein pour ceux à qui Dieu départit l'autorité; et n'est-ce pas ce que nous avons tous éprouvé à une époque dont l'impression est encore si récente? » Quelle critique pénétrante, efficace, de l'individualisme déchaîné par la Révolution! Elle marque les dangers d'un régime qui a rompu un lien social, sans en former un nouveau. Nous comprendrons, par notre propre expérience, que nos grands-parents en aient été touchés.

*
* *

Dans cet ordre de faits, nous avons la bonne fortune de pouvoir combler une légère lacune de ce beau livre, de présenter au public un petit ouvrage que M. Lévy-Schneider n'a pu trouver et que nous regrettons de n'avoir pas su découvrir plus tôt, parmi nos papiers de famille, pour le lui communiquer en temps utile. Il s'agit du cathéchisme dont Mgr de Cicé a prescrit l'usage par son mandement du 19 février 1806 [1].

A vrai dire, la trace n'en était point perdue. Le chanoine Hézard, dans son *Histoire du catéchisme*, en donne le titre et en marque brièvement la signification [2]. Nous nous serions contentés d'indiquer cette référence pour les addenda, si M. Lévy-Schneider n'avait attiré notre attention sur un petit problème assez curieux. Voudra-t-on nous permettre quelques explications?

Après le Concordat, on reprit les anciens catéchismes. Mais, comme plusieurs diocèses se trouvaient réunis en un seul, on devait chercher à ramener ces diverses parties à l'uniformité. L'esprit du temps le commandait. Quelques-uns, en petit

1) *Catéchisme du Diocèse d'Aix et d'Arles, divisé en trois parties..., imprimé par ordre de M. l'Archevêque d'Aix et d'Arles, pour être seul en usage dans son Diocèse.* A Marseille, chez Jean Mossy, 1806.

2) Hezard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à nos jours*, Paris, 1900, p. 279. J'ai consulté cet ouvrage à l'Institut catholique. Voyez aussi, sur l'histoire du catéchisme, l'article de l'abbé Mangenot, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

nombre, le tentèrent avant Mgr de Cicé. C'est dans cette vue que lui-même (il nous en avertit dans son mandement) avait déjà prescrit la formule générale du prône et déterminé les formes de tous les actes du ministère ecclésiastique. Il voulut avoir aussi un catéchisme unique.

Il composa un catéchisme nouveau. A vrai dire, il ne crut pas devoir faire œuvre originale : « Nous avons depuis longtemps sous les yeux d'excellents modèles en ce genre. Nous y avons puisé avec confiance, sans nous attacher à nos propres lumières ». Le principal de ces modèles, il le tenait d'un de de ses prédécesseurs, de celui qu'il estimait le plus, Mgr de Brancas. Le catéchisme de Mgr de Brancas[1], publié en 1737, était alors encore en usage. Il comprenait, en un seul volume, un petit et un grand catéchisme, l'un pour l'enfance, l'autre pour la jeunesse. Mgr de Cicé a séparé ces deux ouvrages. C'est le petit qu'il a publié d'abord et que nous avons sous les yeux. Il y a reproduit les divisions, les titres, les prières de son modèle, et la plupart de ses formules. Mais il l'a largement remanié. Sur certains points, il est plus concis, plus clair et plus logique. Par ailleurs, il élargit le cadre et simplifie la matière. Les questions nouvelles qu'il introduit sont le plus souvent empruntées au grand catéchisme de Mgr de Brancas, parfois aussi à d'autres sources. Certaines se trouvent dans celui de Bossuet. L'ensemble forme une œuvre simple et solide, d'un dessin ferme, où l'on reconnaît la belle tradition française du XVIIe et du XVIIIe siècle.

Mgr de Cicé devança de deux mois à peine, par son mandement, le décret du 4 avril 1806, qui ordonna la publication du catéchisme impérial. A la mort du prélat, un de ses vicaires généraux, qui fut plus tard Mgr Rey, prononçant son oraison funèbre, soutint que son petit livre, aussitôt imprimé, servit de base à l'œuvre de Napoléon.

1) Voyez le titre dans Hézard, p. 278. J'ai consulté, à la Bibliothèque nationale, l'édition de 1814 (cotée D 20349).

C'est ici que M. Lévy Schneider (p. 364) vient éveiller notre curiosité. En réalité, deux questions se posent.

L'une est d'ordre technique d'ordre érudit. Que vaut l'assertion de Mgr Rey? On sait que la commission chargée de la rédaction par le Premier Consul prit pour base Bossuet et acheva ses travaux préliminaires en 1803. Le panégyriste nous trompe-t-il donc? Non peut-être, car, d'après le témoignage officiel du légat qui l'a approuvé, le 30 mars 1806, le catéchisme impérial fut « tiré principalement de celui de Bossuet et de ceux de plusieurs autres Églises ». Et, de fait, un simple coup d'œil suffit à montrer que Bossuet n'a fourni qu'un assez grand nombre de leçons ou de questions : le cadre est plus simple, l'ordre plus logique; le fond même se trouve, ici, complété, là, modifié. Or, ce cadre plus simple, cet ordre plus logique, et certaines définitions essentielles, étrangères à Bossuet, se retrouvent dans le catéchisme de Mgr de Cicé. Si l'ouvrage parvint à Paris en temps utile, il put suggérer quelques retouches de la dernière heure. Toutefois, il paraîtra plus sage d'expliquer les ressemblances par des modèles communs. Laissons cette question (elle n'est point des plus brûlantes) à qui saura classer les innombrables catéchismes d'ancien régime, copies de copies, suivant la méthode comparative que nous autres, byzantinistes, avons la patience d'appliquer aux textes et aux images.

Aussi bien, est-ce sur un autre point que M. Lévy-Schneider attend de nous une réponse. Il voudrait savoir si la fameuse leçon du catéchisme impérial qui définit les devoirs du chrétien envers Napoléon a été empruntée à Mgr de Cicé. Il est certain que l'archevêque d'Aix n'aurait pu revendiquer le mérite « d'un loyalisme aussi intense ». C'est six jours avant son mandement, le 13 février, que l'addition fut proposée par Portalis. Mais il sut donner, de ses sentiments, un témoignage plus discret, par une innovation habile. Aux prières du matin et du soir, qui terminaient son modèle, il ajouta des « prières diverses », dont l'une est pour l'Empereur. C'est une

formule du Missel romain (*Deus regnorum omnium*)[1], qui devait être récitée dans tout le diocèse, les dimanches et fêtes, après le *Domine salvum fac*[2]. La traduire en français, et, par le catéchisme, la fixer, avec le nom de Napoléon, dans la mémoire des enfants, c'était apporter au souverain le concours modeste, mais efficace, de l'Église reconnaissante.

GABRIEL MILLET.

1) *Missale romanum ex decreto S. Concilii Tridentini restitutum....*, Mechliniae, H. Dessain, 1880, p. LXXVIII : Orationes diversae dicendae in missa ad libitum sacerdotis... N° 5. Je dois cette référence à l'obligeance de M. Urbain Rouziès, bibliothécaire à l'Institut catholique.

2) *Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae in dioecesi Aquensi pro anno Domini MDCCCVIII*, Aix, 1807, p. 5.

Armes de Mgr de Cicé.
(Mandement du 3 février 1810).

OPPORTUNITÉ ET POSSIBILITÉ D'INTRODUIRE

DES

NOTIONS D'HISTOIRE DES RELIGIONS

DANS L'EXPOSÉ

DU PROGRAMME DE LA CLASSE DE PHILOSOPHIE[1]

Messieurs,

Après les déclarations et suggestions apportées ici, l'an dernier par M. G. Belot et cette année par M. H. Berr, je ne doute pas que nous soyons tous convaincus de l'importance que présenterait une certaine diffusion de l'histoire des religions dans l'enseignement public. Je ne prêcherai pas des convertis. Il est entendu que la jeunesse d'une nation qui fut la fille aînée de l'Église ne devrait pas être entièrement ignorante des problèmes religieux dans l'ambiance desquels s'est forgé l'Etat français, comme s'est constituée la littérature française. Il devrait même être entendu que la jeunesse d'une nation devenue l'une des principales puissances musulmanes, ne gagne rien à tout ignorer des croyances, des mœurs de l'Islam, qui fait désormais partie de notre patrimoine national. Il est entendu surtout, car nous n'aimons guère à poser les problèmes en fonction d'un utilitarisme collectif, qu'il n'y a pas de haute culture là où manque le sens de la spiritualité.

Mon excuse pour revenir à un sujet sur lequel se fit ainsi l'unanimité de nos regrets comme de nos vœux, c'est que nous

1) Communication à la Société Ernest Renan, 24 juin 1922.

sommes loins de nous accorder sur les conditions dans lesquelles pourrait se combler la lacune que nous déplorons tous. Or la moindre entente sur une question pratique promeut bien plus la réalisation d'un projet, que de vastes vœux généraux et théoriques. A côté des professeurs de lettres et d'histoire, on a mis en cause leurs collègues de philosophie : deux d'entre nous ont même précisé que c'est à l'époque de la plus grande maturité des élèves qu'il conviendrait de leur donner une saine notion des choses religieuses; c'est, ont-ils dit, quand l'élève a parcouru tous les programmes d'histoire qu'il peut apercevoir d'un seul regard l'histoire des religions; et il appartient au professeur de philosophie, de présenter cette synthèse des croyances à la lumière de la synthèse des idées spéculatives. Qu'il me soit donc permis d'envisager cet aspect du sujet, d'un point de vue purement professionnel.

Je me propose d'établir qu'alors que dans les autres ordres d'enseignement, par exemple en histoire, les notions indispensables d'histoire des religions constitueraient une surcharge des programmes, déjà beaucoup trop touffus, en philosophie ces notions non seulement n'apporteraient pas une complication de plus, mais fourniraient une occasion de simplifier et de faciliter l'enseignement. En effet le programme de philosophie non seulement comporte, mais appelle une certaine information d'histoire des religions.

***

Les auteurs du programme de philosophie et les maîtres qui ont la charge de l'appliquer ont-ils conçu, conçoivent-ils cette synthèse théorique et pratique appelée philosophie, comme étant d'ordre scientifique? Le plus souvent, non ; si oui, ils s'abusent. La philosophie telle qu'elle s'enseigne n'est pas une science, mais un ensemble de disciplines les unes scientifiques, les autres extra-scientifiques, lesquelles ne s'harmonisent que dans la mesure où elles jettent de la clarté sur cette réalité essentielle : la vie de l'esprit.

Le programme comprend des éléments de psychologie, de logique, de morale, de métaphysique.

La psychologie, de laquelle on s'occupe pendant au moins les deux tiers de l'année scolaire, nous la concevons certes comme la science des phénomènes psychologiques, parallèle aux sciences des phénomènes naturels. Mais cette science des phénomènes psychologiques, cette psychologie positive, cette psychologie « sans âme » — pour reprendre une expression qui a fait fortune et qui marque la volonté d'expulser les idoles métaphysiques — c'est plutôt la psychologie dont nous rêvons que celle que nous enseignons. A part les lois de Weber et de Fechner, source de la psychophysique, mais source au bien maigre débit; à part quelques résultats de la psycho-physiologie dès maintenant accessibles à l'enseignement; à part ce que la psychologie garde, malgré des critiques, voire des réfutations, du mécanisme associationiste des Anglais, la psychologie de nos cours, c'est soit un ensemble de faits de sens commun ou d'expérience vulgaire, à peine nuancés de souvenirs littéraires, soit l'ancienne psychologie solidaire des métaphysiques d'autrefois : celles d'Aristote, de Descartes, ou des métaphysiques tant modernes que contemporaines : celles de Hegel, de Herbart, de Bergson. Or ces métaphysiques sont l'écho plus ou moins lointain d'antiques dogmatismes religieux.

La logique, telle qu'on l'expose, comprend deux parties distinctes : la logique formelle, la méthodologie scientifique. La première est de l'Aristote tout pur; la seconde du Stuart Mill, du Claude Bernard, du Poincaré. Les moins avisés des maîtres éprouvent confusément que tout cela ne se concilie pas sans difficulté : la solution paresseuse renonce à concilier; tant pis pour l'élève, s'il est assez intelligent, disons assez indiscret pour s'apercevoir que l'idéal de la science grecque ne coïncide pas avec l'idéal moderne de la science.

La morale constitue la partie du cours la plus épineuse. Maint professeur est au rouet quand il lui faut aborder la question des fondements de cette discipline. S'il pense en kantien,

s'il admet un impératif catégorique tout rationnel, il se sent mal à l'aise en présence des doctrines sociologiques qui jouissent du prestige de la modernité : sommes-nous obligés par la raison ou par la société ? Quelle que soit l'hypothèse qu'il adopte, il risque par surcroît de heurter les fils des croyants, qui imputent la loi morale à une volonté divine. Pour ne paraître ni socialiste, ni réactionnaire, il laissera flotter dans l'abstrait, comme l'œuvre d'une raison formelle et vide, le principe de la moralité. Ce faisant, il ne sera même pas à l'unisson de la morale grecque, si clairement humaine dans son rationalisme eudémoniste. Il réussira à se faire plus abstrait que Kant, d'ordinaire sans participer à la puissante originalité du criticisme.

Logique et morale, — comme d'ailleurs l'esthétique et le droit, — sont non des sciences, mais des disciplines normatives ; elles prescrivent ce qui doit être, sans viser à déterminer ce qui est : elles énoncent comment il faut raisonner, non comment on raisonne, comment il faudrait vivre, non comment on vit. Elles ne concordent pas avec une discipline qui, en principe, se présente comme une science, la psychologie. Cette notion de ce qui doit être, en opposition à ce qui est, laquelle fait scandale parmi des réflexions de caractère ou de prétention scientifiques, c est par analogie bien plutôt avec des prescriptions religieuses qu'avec des lois scientifiques, qu'elle se justifie. Elle exprime un idéal collectif, naturellement empreint d'un prestige religieux. La résistance de ces disciplines normatives à se laisser régir par l'esprit positif, voilà une pierre de touche attestant un élément de religion.

La métaphysique, enfin, ne saurait passer pour science, car il n'y a pas de science de l'absolu. Causes premières, fins dernières, ne présentent aucune signification positive. Le professeur de philosophie aura donc honte de la métaphysique ; il réduira volontiers à deux ou trois leçons de fin d'année, — de ces leçons qui ne comportent la sanction ni d'interrogatoires, ni de compositions, et auxquelles beaucoup d'élèves n'assistent

pas, — ce qui fut pour toutes les civilisations humaines le tréfonds de la pensée spéculative. Ainsi s'achèvent la plupart des cours de philosophie, dans lesquels il est traité de science, de psychologie, d'histoire, de littérature, de physiologie, de sociologie, de politique, d'économie, de droit, — de tout, sauf de l'esprit philosophique. Il n'y a là ni une synthèse de faits, ni une synthèse de doctrines, mais un ramassis de sujets disparates ordonnés dans l'abstrait. Comment espérer d'un tel enseignement une initiation à la pensée méthodique et critique, une orientation sur les rapports entre la pensée et l'action, objets essentiels pourtant de toute philosophie? Quelle formation intellectuelle et spirituelle résulte d'études secondaires dont voilà le couronnement?

Les défauts d'une telle classe ne tiennent pas, toutefois, aux programmes : ils tiennent à l'enseignement que donnent la plupart des maîtres. Le programme indique des sujets, sans rien préjuger des solutions, sans non plus prescrire aucun ordre pour la disposition de ces matières en un exposé systématique. La classe vaudra ce que vaut le maître. En fait ceux des professeurs qui laissent une empreinte sur les élèves, ce sont ceux qui les savent initier à la vie spirituelle.

Mais quelle discipline, sinon la religion, a été jusqu'à nos jours maîtresse de vie spirituelle? Et comment prétendre initier, même aussi laïquement qu'on le peut désirer, à la vie spirituelle, autrement qu'en prenant la suite des tentatives religieuses et qu'en situant son effort de spiritualité laïque relativement aux grandioses efforts de spiritualité religieuse dont abonde le passé?

***

Je viens de montrer que le programme de philosophie est fait de pièces et de morceaux empruntés à des périodes, à des milieux disparates. Tel est précisément le motif essentiel pour lequel ce programme demande à être exposé à la lumière de l'histoire des idées. La seule façon légitime de justifier devant

un élève la juxtaposition de la logique d'Aristote sous le nom de logique formelle, et de la logique inductive de Mill sous le nom de théorie des sciences, consiste à montrer pourquoi et comment la science conceptuelle de Socrate, de Platon, d'Aristote a été remplacée — sauf en logique abstraite et en histoire naturelle, — par la prétention d'atteindre à une connaissance mathématique et expérimentale de la nature. Or l'histoire des idées ne se comprend guère, excepté en des périodes restreintes et récentes, indépendamment de l'histoire des croyances. Établissons le par quelques exemples, pris comme au hasard.

La psychologie se présente comme génétique, alors même qu'on ne la conçoit pas en fonction de l'évolutionisme. Elle pose des questions d'origine. Mais elle est incapable de les résoudre avec quelque vraisemblance sans une intervention de l'histoire des religions.

Soit l'origine du langage : cette question n'est du ressort ni de la philologie comparée qui, dans ses plus lointaines inductions, nous laisse en présence de plusieurs familles de langues, entre lesquelles toute connexion nous échappe, — ni de la psychologie, car les premiers hommes qui ont parlé n'ont pas appris, comme un enfant, le langage de leurs parents. On pose donc le problème en termes philosophiques, c'est-à-dire abstraits, les empiristes soutenant que le langage conceptuel s'est développé à partir d'un langage émotif par onomatopées, les rationalistes supposant que le langage est aussi naturel à l'homme que la raison, ou, ce qui revient au même, qu'il fut donné à l'homme par un Dieu. Il serait plus positif de reconnaître qu'il lui fut donné par la religion : la nécessité de régir par des formules les forces naturelles fit instituer pour ainsi dire des noms ; de sorte que les hommes n'ont, sans doute, possédé l'instrument capable de les faire communiquer entre eux, que parce qu'ils avaient, ou croyaient avoir, un moyen de communication avec les puissances de la nature.

Soit l'origine de l'art. Croie qui le voudra que la présence de la création esthétique s'explique chez l'homme par l'imita-

tion de la nature, ou par une faculté de jeu désintéressé, ou par quelque autre hypothèse spéculative : la modernité de l'« art pour l'art » nous détourne de semblables théories et rend plus vraisemblables les sources religieuses de la production artistique ; la représentation figurée des formes, langage *sui generis*, dut procéder, elle aussi, d'intentions magiques. Hypothèse pour hypothèse, celle-ci a du moins en sa faveur la confirmation de faits très nombreux.

Soit la nature de l'âme. Les élèves ne peuvent attribuer aucun sens aux doctrines de Platon et d'Aristote sur ce point essentiel, si on ne leur enseigne que toutes les religions tiennent l'âme pour le moteur du corps, et que c'est seulement par suite de contingences historiques, donc d'une manière dérivée, que ce principe de mouvement (anima, spiritus, πνεῦμα, φύσις ou ψυχή) a rejoint la notion de raison, soit individuelle, soit universelle (νοῦς). Dualité aussi vraie dans les civilisations indienne ou chinoise que dans la nôtre. Dualité absente chez les peuples simplement trop frustes pour concevoir l'idée de raison, et qui s'en tiennent à la notion du souffle vital.

Voici derechef le redoutable problème, auquel nous avons déjà touché, de la justification de la moralité. D'où vient que la morale grecque est une doctrine du bien, la morale kantienne une doctrine du devoir, alors que chacune se présente comme morale de la raison ? L'enseignement traditionnel allègue, en guise de solution, que tout bien est plus ou moins obligatoire, que toute obligation est plus ou moins bonne pour l'individu ; qu'il y a des devoirs stricts et des devoirs larges. Ne serait-il pas plus simple, plus exact, de faire remarquer à l'élève qu'entre Aristote et Kant s'interpose le Christianisme, et que l'obligation, dont on cherche en vain des vestiges dans les doctrines grecques, correspond aux commandements du Décalogue transposés en impératif de la raison ?

Soit l'idée même de nature, qui, définie comme un ordre déterminé de phénomènes, constitue la base même de la positivité. Peut-être n'importe-t il pas à qui fait de la physique, de

savoir que le donné sensible a été très généralement conçu par l'humanité comme une substance sur laquelle on peut agir magiquement, — encore que l'obsédante hantise de la force atteste la persistance d'une interprétation mystique du mouvement. Mais n'est-ce pas de toute nécessité pour le biologiste, et plus encore pour le psychologue?

***

Ce n'est pas assez, cependant, de montrer ici ou là, il est vrai à propos de questions essentielles, l'origine religieuse des problèmes spéculatifs. Il existe une discipline à part, dont l'objet propre consiste en les questions d'origine, causes premières ou fins dernières, substance en soi de l'être ou de la pensée : c'est la métaphysique. Cent cinquante ans au moins d'acerbes critiques dirigées contre les prétentions de cette recherche n'empêchent pas qu'il y ait encore des métaphysiciens, même et surtout parmi les sciencistes. Les professeurs de philosophie redoutent ce sujet et s'efforcent de réduire encore, dans leurs cours, la part si modeste que lui assigne, en fin d'année, le programme. Pourtant de l'attitude que l'on adopte ici, dépendent la plupart des solutions auxquelles on donnera son adhésion en psychologie, en logique, en morale, partout où la science positive ou bien n'est pas mûre, ou bien est inapplicable. Avoir retenu l'attention des jeunes gens pendant un an sur des matières de spéculation, sans leur avoir fait comprendre en quoi diffère un empiriste d'un rationaliste, ou un idéaliste d'un réaliste, c'est peut-être avoir bourré leur esprit de certaines connaissances, mais c'est avoir manqué l'initiation philosophique Autant la métaphysique s'est discréditée comme dogmatisme qui se présenterait dans un état laïque avec une estampille officielle, autant elle garde son importance, et décisive, comme recherche des problèmes spéculatifs qui se posent à l'esprit de par sa nature propre. Or cette recherche, fond même de la philosophie, ne se comprend et par suite ne

se peut aborder positivement qu'en fonction de l'histoire des religions.

Sans prendre à la lettre la prétendue loi des trois états, telle au moins que l'énonce A. Comte, nous ne doutons pas que la métaphysique fournisse en général une transposition dans l'abstrait des problèmes religieux. Ce qui est pensé dans les métaphysiques c'est ce qui a été vécu dans les religions. Les antinomies doctrinales reflètent le plus souvent des transformations de la conscience religieuse à travers le temps. L'ontologie grecque diffère de l'épistémologie moderne comme la mythologie antique se distingue des drames de la conscience chrétienne. Il serait superflu d'établir que le Moyen-Age, période par définition centrale de notre évolution intellectuelle, exprime un effort pour adapter l'hellénisme aux dogmes soit chrétiens, soit juifs, soit musulmans ; ou que l'essor de la pensée moderne depuis le XVIe siècle est fonction d'une Réforme religieuse ; ou que le Romantisme procède d'une réaction inverse. Pourtant non : comment serait-ce superflu, puisque rien de ces vérités historiques élémentaires, mais fondamentales, ne transparaît dans l'enseignement philosophique? Combien l'élève est excusable de supposer que la philosophie se réduit à transcrire en un jargon technique des données de sens commun et de ne retenir des grands systèmes que cet adage : « nihil est tam absurdum quod non dictum fuerit ab aliquo philosopho » ! Un tel élève montre plus de jugement que le maître qui, se bornant à la lettre du programme, ne commente pas par l'histoire religieuse la preuve ontologique et n'explique pas pourquoi cet argument, tenu pour convaincant par Descartes, est tenu pour décevant par Kant.

*
* *

Ai-je établi que des considérations d'histoire religieuse doivent fournir le moyen de rendre le programme de philosophie intelligible et de le faire descendre de l'abstrait dans

l'humanité concrète, domaine de l'histoire ? En tout cas je n'ai rien fait, si je n'établis que l'introduction de notions d'histoire religieuse en philosophie est non seulement désirable, mais possible.

Précisons. La possibilité qu'il s'agit de démontrer, ce n'est pas la possibilité de présenter dans les cours des notions d'histoire des religions : nous venons de constater que le cours, pour devenir plus lucide, appelle des considérations de cette sorte. Loin que le programme en devienne plus chargé, il se trouve simplifié d'autant, puisqu'il devient plus accessible. La possibilité qu'il faut justifier, c'est celle, pour le maître, d'acquérir les connaissances nécessaires. Constatons l'absence d'un livre du maître, où le professeur trouverait la substance de ce qu'il n'a pas le droit d'ignorer en matière d'histoire des religions. Les amorces de cet ouvrage encore idéal existent ça et là, mais fragmentaires. Tout professeur de philosophie peut lire, et beaucoup lisent, les travaux de Durkheim, de M. Lévy-Bruhl, de Frazer, sur la religion des peuples que nous appelons, sans aucun droit d'ailleurs, primitifs. Il en résulte quelque initiation de la mentalité religieuse, et l'enseignement de la philosophie commence à s'en ressentir. Mais ce qui importerait le plus ce serait une moindre ignorance touchant le judaïsme et le christianisme, qui constituent encore toute notre ambiance. Or, peu de professeurs montrent dans leurs cours s'ils ont lu Loisy ou tels et tels travaux de notre Président, M. Guignebert. On ne peut leur reprocher de ne point saisir comment se rattachent à la religion des primitifs les religions modernes : si peu historiens qu'ils soient, ils se défient à juste titre des essais prématurés tentés par certains auteurs pour découvrir dans les totems et les tabous la clef de tous les cultes et de tous les dogmes. L'essentiel manque en effet : ce qui relierait notre connaissance du judéo-christianisme aux religions des non-civilisés, ce serait une histoire comparée des grandes religions qui remplissent le passé de l'Asie et qui évoluèrent synchroniquement à celles de notre civilisation méditerranéenne. Or,

personne n'a encore abordé cette tâche; pas même les auteurs de manuels d'histoire des religions, qui juxtaposent simplement les monographies. Ici donc tout est à faire. Mais quelque chose s'inaugure : les idées philosophiques de la Chine et de l'Inde commencent à se créer une place dans l'enseignement supérieur : le jour où personne ne pourra ignorer qu'il y a une philosophie chinoise, une philosophie indienne, non moins considérables par leurs traditions et leur acuité de pensée que ce que nous appelons la philosophie tout court, c'est-à-dire la pensée de l'Occident, ces trois cultures philosophiques apparaîront solidaires de trois milieux religieux foncièrement distincts, mais parallèles, et l'on cessera d'exposer la philosophie en l'abstrayant de l'histoire des religions.

Et attendant, et pour hâter aussi ce progrès qui marquera une phase capitale de l'humanisme, il ne faut laisser échapper aucune occasion de promouvoir la cause de l'histoire des religions. Le professeur de philosophie ne doit pas méconnaître que le passé de l'esprit humain a été un passé religieux, et que la pensée indépendante hérite de problèmes qui ne se trouvent nullement résolus par le seul fait qu'on les transpose en un autre langage. Le pire préjugé serait ici de croire que les questions religieuses sont forcément des questions brûlantes, c'est-à-dire auxquelles on se brûle. Il n'y a rien d'aussi efficace que l'attitude historique pour apaiser les passions, rien d'aussi pertinent que l'histoire pour mettre la religion à sa place, d'ailleurs immense, et toutes les religions, y compris celles qui nous touchent de près, à leur place dans l'évolution humaine. Toujours l'objectivité résulte de la relativité. Aux consciences qui réclameraient, et à bon droit, le respect dû aux croyances, il est facile de donner satisfaction par le respect que doit professer l'historien à l'égard des faits. L'histoire des religions, loin de compromettre l'indépendance de la pensée laïque, la confirme, la consolide A l'époque où chacun, pour avoir reçu de l'instruction confessionnelle, possédait quelque connaissance de la vie religieues, l'enseignement officiel pouvait se contenter de

l'abstention. Mais les générations actuelles ne savent guère, les générations futures ne soupçonneront peut-être plus, en quoi consiste la vie religieuse; faute d'être prémunies contre certains égarements par une initiation scientifique, c'est-à-dire historique, elles risquent de devenir une proie facile pour des prédications spécieuses ou même pour de grossières superstitions. Pour n'avoir pas organisé l'étude laïque des faits religieux, le monde romain et le monde chinois, cependant à bien des égard très positivistes, même très sceptiques, ont fourni un terrain favorable au pullulement des sectes. L'intérêt même de la pensée libre exige donc une saine connaissance des faits religieux. Cette connaissance, restituant au sein de l'histoire la compréhension des facteurs spirituels, compensera le dessèchement souvent reproché à l'histoire érudite, qui perd volontiers de vue le sens humain des événements, des institutions, des mœurs et des idées. Le professeur de philosophie jouera son rôle d'éducateur et ne trahira pas la destination synthétique de son enseignement, s'il puise dans des notions sommaires d'histoire des religions la conviction qu'il doit être un initiateur de spiritualité.

En résumé : c'est dans la seule classe de philosophie que des éléments d'histoire des religions, envisagés de façon systématique et critique, sont susceptibles d'être introduits sans surcharge des programmes, voire même pour simplifier un programme existant. En effet, l'élève qui vient d'achever ses études historiques et scientifiques, doit trouver dans ce résumé des phases de la pensée humaine le seul trait d'union concevable entre l'histoire ou les sciences et la philosophie. En droit donc, nous devons avoir cause gagnée. En fait, l'enseignement dès maintenant réalisable en ce sens ne saurait être que provisoire et partiel; mais en le préconisant comme tel, par exemple en exigeant des futurs maîtres moins d'indifférence pour l'histoire des religions, on rendra possibles des progrès ultérieurs.

P. Masson-Oursel.

LES « PAUVRES » D'ISRAEL

D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT

M. Causse reprend dans ce volume[1] une idée qui lui est chère : celle de l'hostilité que les croyants, en Israël et dans le christianisme primitif, ont témoignée à la civilisation. Il avait déjà montré les prophètes d'Israël en lutte avec la culture et publié un essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation. Il étudie aujourd'hui les anneaux intermédiaires de la chaîne qui relie les prophètes aux premiers chrétiens : ces humbles, ces misérables dont il est si souvent question dans les Psaumes et dans certaines apocalypses aussi bien que dans les évangiles synoptiques, et qui sont présentés comme les préférés de Dieu. Ou plutôt, élargissant son sujet, M. Causse décrit d'ensemble toute la lignée des protestataires, adversaires de la culture (prophètes psalmistes et messianistes), qu'il embrasse sous le nom général de « pauvres » d'Israël ; et c'est toute une histoire sociale de la religion d'Israël qu'il esquisse en une vaste fresque.

Il distingue, dans l'évolution sociale des tribus hébraïques, deux grandes étapes : l'une qu'il appelle celle de la « civilisation patriarcale », où les Bené Israël, d'abord nomades, devinrent, par suite de leur installation en Palestine, des paysans sédentaires comme les Cananéens, mais en conservant l'organisation familiale et tribale qu'ils avaient apportée du désert ; — l'autre, celle de la « civilisation royale », où les Israélites, ayant

1) Antonin Causse. *Les « Pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Fascicule 3. Librairie Istra, Strasbourg-Paris, 1922, 173 pages.

accepté la monarchie, s'initièrent à la culture orientale, au commerce, à l'industrie; des palais et des temples luxueux s'élèvent dans leurs capitales; mais « la société patriarcale est ébranlée dans sa base... L'homme tend à s'affranchir des liens et des devoirs du clan... L'État oriental ne connaît d'autre loi que le caprice et l'intérêt du prince » (p. 30-31).

« Cette transformation d'Israël ne devait pas s'accomplir sans provoquer des colères et des résistances. Les partis les plus ardents et les plus vivants de la nation étaient d'instinct contre les tendances novatrices de la royauté » (p. 34). « L'âme d'Israël était tournée vers le passé. Dans les jours de puissance politique et de splendeur profane, elle gardait la nostalgie des temps primitifs[1]. »

« La relation prophétique sur l'origine de la royauté (1 Sam. 8) a... sa valeur historique. Elle dit la résistance instinctive du paysan israélite devant l'organisation royale » (p. 28). Par la suite les manifestations de cette tendance réactionnaire se multiplient. M. Causse décrit celles qui se produisirent avant l'exil sous le titre général : *Les prophètes contre la civilisation royale*. « Les Rékabites et les Naziréens reviennent à la simplicité des mœurs d'autrefois... Elie est l'homme du désert..., il vit en nomade... Et lorsqu'il veut se réfugier auprès de son Dieu,... il marche quarante jours et quarante nuits dans la steppe jusqu'à la montagne d'Elohim en Horeb » (p. 38, 41).

« Le rédacteur yahviste nous apparaît comme un partisan de l'idéal nomade. Dans des mythes naïfs et grandioses, il dit l'éternel rêve patriarcal de son peuple et la protestation pessimiste contre la culture » (p. 45). C'est par un châtiment de Yahvé que l'homme est condamné à travailler la terre; Caïn le laboureur est maudit; « l'invention des premiers arts et la construction des premières villes étaient l'œuvre de la race maudite de Caïn[2] ». « Babylone, la grande ville... n'est, pour

1) A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, II, n° 2 (mars-avril 1922), p. 152.

2) *Ibid.*

le conteur yahviste, qu'une œuvre d'ambition et de folie... Abraham..., le parfait nomade, passe puissant et libre à côté des cités et des royaumes sans se souiller à leur contact impur » (p. 46, 47).

Les prophètes du VIIIe siècle menacent les grandes villes, les palais, les hautes tours, les fortes murailles, les chars et les chevaux de guerre. Ils se représentent le bonheur messianique comme un retour aux origines, à la vie nomade, au temps du désert (Osée 2, 14-21 ; 12, 10 ; 14, 6-7 ; Es. 7, 21-25 ; 32, 15-20 ; 4, 2 ; 11, 1-9).

« Ce sont ces tendances conservatrices et révolutionnaires à la fois qui ont inspiré » aussi « les prophètes législateurs. Les rédacteurs des codes bibliques, livre de l'alliance, Deutéronome, tora d'Ezéchiel, tora sacerdotale,... étaient des idéalistes qui dans le silence et la solitude bâtissaient leur cité d'utopie » (p. 67). Le livre de l'alliance et le Décalogue ne font aucune place au roi dans leur législation : « ces codes en restent au régime familial et patriarcal » (p. 68). Ils édictent, en faveur des pauvres, des lois qui étaient « au-dessus des capacités humaines et des conditions sociales réelles » (p. 79).

La seconde partie du livre est intitulée *Le Psautier, livre des Pauvres d'Israël.* M. Causse, avec la plupart des critiques actuels, considère ce recueil comme le témoin de la piété du judaïsme postexilique. Il croit ces pièces composées surtout aux Ve et IVe siècles et repousse absolument le point de vue de MM. Cheyne et Duhm, qui rapportent presque tous les Psaumes à l'époque des Maccabées ; tout au plus quelques morceaux (74, 79, 83) ont-ils été, d'après M. Causse, remaniés au temps des guerres de l'indépendance.

Dans le Psautier, il trouve « exprimée à nouveau l'aspiration sociale des prophètes. La crise de l'exil avait abouti à un véritable divorce dans la nation. L'élite purifiée par l'épreuve se distingue de la masse indifférente et les pieux tendent à former un parti, une communauté religieuse : l'église juive. » D'autre part « les riches et les méchants possèdent la terre... ils font

peser lourdement leur puissance et leur orgueil sur les petits d'Israël. Avec cela... ils pactisent avec les payens. En face d'eux les *anavim* (humbles), les *dallim* (pauvres)... sont le prolétariat idéaliste, le parti des justes, des purs[1]. »

Ces « pauvres » ne constituaient pas une confrérie, comme l'imaginait Isidore Loeb[2]. Ils ne doivent pas être identifiés avec la caste des lévites, comme le voulaient Graetz et Renan. Cependant M Causse admet que « parmi les serviteurs du temple,... le parti des pauvres avait des adhérents passionnés » (p. 96).

Ces humbles étaient soutenus, au milieu de leurs tribulations, par une grande pensée : « ils sont le parti de Yahvé, les pauvres de Dieu, les amis de Dieu... Ainsi la question sociale devient une question religieuse... Dans cet état de lutte l'homme de Dieu s'exalte. Il aime la pauvreté, il se complaît dans la pauvreté[3] ». « Ils étaient pauvres volontairement, avec joie et simplicité de cœur » (p. 100). Yahvé est le refuge du pauvre.

« Et quand l'oppression et l'iniquité persistent, comme si Yahvé n'écoutait pas la prière de ses anavim .., le pauvre en appelle à l'avenir...

« Cependant l'attente de la décision eschatologique... ne suffit pas encore à la conscience des anavim. Chez les âmes vraiment religieuses l'attente du jugement et de la rémunération fait place à un sentiment plus intime et plus profond : l'aspiration vers le divin et la confiance mystique[4] » (Ps. 17, 6. 15; 145, 18; 91, 1-2; 23, 1. 3; 25, 14; 73, 23-29; 4, 8-9).

La troisième partie, consacrée à la période qui s'ouvre avec l'insurrection des Maccabées, a pour titre *Ceux qui attendaient la délivrance d'Israël.*

« Au moment de l'invasion de l'hellénisme, lorsque les riches et les prêtres adoptaient les mœurs nouvelles..., les pieux par leur fidélité héroïque sauvèrent la foi d'Israël » (p. 139-140).

1) Article cité, p. 154.
2) *La littérature des pauvres dans la Bible*, 1892.
3) Art. cité, p. 154.
4) Art. cité, p. 154-155.

Mais les victoires des soldats de Judas Maccabée furent suivies, pour les idéalistes impénitents qu'étaient les pauvres d'Israël, d'une grande déception ; car elles n'amenèrent pas « le règne des saints, mais seulement le triomphe de la dynastie hasmonéenne..., une principauté de quelques lieues carrées, des intrigues politiques, des guerres, des révolutions de palais », des rois-prêtres qui se faisaient appeler philhellènes ! « Le divorce ne tarda pas à s'affirmer violent et définitif entre les partis des piétistes et la royauté. » Et de nouveau « les voyants du livre d'Hénoch font entendre la plainte du juste » (p. 140-142). Ils annoncent aux puissants la venue imminente du jour du jugement : « Malheur à vous, riches, parce que vous vous confiez dans vos richesses ! »

« En attendant ce monde durait. » L'hégémonie des Hasmonéens était remplacée par la domination hérodienne, puis par l'administration romaine, c'est-à-dire par le joug étranger. « Désormais les éléments vraiment religieux de la nation devinrent étrangers à toute vie politique » (p. 146-147). Les espérances messianiques se réfugient dans de petits cercles piétistes comme ceux que décrit le prologue de l'évangile de Luc. C'est de ces cénacles que sont sortis les « Psaumes de Salomon », qui ne sont pas, comme on le dit généralement depuis Wellhausen, un monument authentique de l'esprit pharisien. Des mêmes milieux viennent aussi l'Assomption de Moïse, les Testaments des XII Patriarches, peut-être le Chemoné Esré.

Sous le coup des déceptions répétées, « l'espérance d'Israël tend à se détacher de plus en plus de ce monde visible incurablement mauvais... pour s'exalter dans l'utopie[1] » Les messianistes évoluent rapidement vers l'ascétisme et le dualisme, qui « est assurément l'une des plus grandes conquêtes du judaïsme » (p. 157). « Vers la lumière éternelle !... Telle est la suprême aspiration des messianistes... Et pour toute l'humanité inquiète et douloureuse... le grand rêve des ébionim restera l'éternelle

1) Art. cité, p. 155.

consolation et l'indéfectible espérance. Heureux les ébionim, car le royaume des cieux est à eux » (p. 172).

Les citations que nous avons faites au cours de cette analyse auront peut-être laissé pressentir quelques-unes des qualités qui font le grand attrait du livre : le charme du style, la sympathie intelligente avec laquelle l'auteur a su reconstituer l'état d'âme de ces petits, de ces humbles dont il s'est fait l'historien, sympathie qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, de garder toute la clarté de son jugement et de reconnaître que « notre civilisation devient chaque jour plus étrangère au rêve patriarcal des hommes de Yahvé, à l'idéal de pauvreté des mystiques et des messianistes. Au milieu des agitations de nos cités... les vieilles paroles bibliques nous apparaissent très lointaines — lointaines comme la voix des cloches de la ville ensevelie dans la mer... » (p. 7).

Il faut féliciter aussi M. Causse d'avoir mis en lumière les liens étroits qui unissaient, en Israël, les mouvements religieux aux phénomènes de la vie économique et sociale. Le radicalisme avec lequel un Amos, un Osée, un Michée ont condamné la société de leur temps s'explique certainement en partie par la mentalité de nomades ou de petits paysans qu'ils tenaient de leur milieu. De même au fond du conflit qui éclata, après l'exil, entre « justes » et « impies », entre pharisiens et hasmonéens, entre zélotes et modérés, il n'y avait pas seulement des désaccords sur des questions religieuses ou des incompatibilités dans les aspirations politiques, mais aussi des oppositions d'intérêts — on dirait presque d'intérêts de classe —. Un des premiers soins des zélotes, lorsqu'ils furent maîtres de la ville haute à Jérusalem, fut d'incendier les archives, « pressés, dit Josèphe, d'anéantir les contrats d'emprunt et d'empêcher le recouvrement des créances » (*B. J.*, II, 17, 6). Ce geste en dit long sur les mobiles profonds qui ralliaient les masses au parti qui avait pour mot d'ordre : « Pas d'autre maître que Dieu ! ».

M. Causse soutient — il me semble que c'est sa thèse principale — que, dans ces questions politiques et sociales, les parties les

plus vivantes et les plus religieuses de la nation ont toujours été réactionnaires. Israël a eu toujours l'âme tournée vers le passé. Les prophètes et les législateurs ne sont devenus révolutionnaires et utopistes que par excès d'amour pour les temps anciens, idéalisés jusqu'à l'hyperbole.

Cette thèse me paraît juste. Mais je crains que le titre de l'ouvrage, son plan et certaines affirmations de l'auteur ne fassent croire à plus d'un lecteur que l'idéal politique et social de ces pieux réactionnaires a eu une fixité qu'il est loin d'avoir possédée, qu'il est resté semblable à lui-même à travers toute l'histoire d'Israël. M. Causse les englobe tous sous le qualificatif de « pauvres ». Il insiste sur la persistance chez eux de l'idéal nomade et patriarcal. « Toujours la tradition patriarcale et l'antique idéal de pauvreté », remarque-t-il à propos d'une pièce du Ier siècle avant J.-C., un des Psaumes dits de Salomon (p. 149).

Ce qui me frappe bien plutôt, à la lecture même de l'ouvrage de M. Causse, ce sont les transformations profondes et rapides que l'idéal social des hommes religieux d'Israël a subies au cours des siècles.

A partir des prophètes du VIIIe siècle, cet idéal est incontestablement démocratique. Mais au début il avait une couleur nettement aristocratique : « Mon cœur va aux chefs d'Israël », chantait-on dans l'hymne sur la victoire de Débora (Jug. 5, 9). Les héros qu'on célébrait, c'étaient de puissants cheikhs de clans ou de tribus, un Ehoud, un Baraq, un Gédéon. Ceux qui devraient détenir le pouvoir, d'après la vieille fable de Yotam, ce sont les ἄριστοι, les paysans actifs et riches représentés dans l'apologue par les arbres fruitiers. On n'avait que mépris pour les misérables chassés de leurs terres par des créanciers ; on les appelait des « hommes vides » (Jug. 9, 4 ; 11, 3 ; 2 Sam. 6, 20 ; 2 Chr. 13, 7 ; — 1 Sam. 22, 2). Il est significatif que le même terme (*guibbor ḥaïl*) désignait le héros, l'homme de bien et le propriétaire notable.

Dès le IXe siècle sans doute, l'idéal des pieux yahvistes devient de plus en plus pacifique : ce qu'on souhaite, c'est de

s'asseoir tranquille chacun sous sa vigne et sous son figuier. On se représente les patriarches comme de paisibles bergers. Certains grands prophètes formuleront bientôt l'espérance magnifique de la paix définitive et de l'abolition des guerres. Mais pendant longtemps l'idéal de l'adorateur de Yahvé avait été tout autre : les héros favoris de la tradition populaire, c'étaient alors Samson le grand batailleur, David qui tue ses myriades, Jaël et Ehoud qui joignent sans scrupule la ruse à la force pour abattre l'ennemi, Lèmek qui se venge soixante-dix-sept fois et Gédéon qui exerce son fils à ce devoir sacré, des pillards et des détrousseurs de grand chemin comme les « fils de Dan » et ceux de Benjamin (Gen. 49, 17. 27 ; Jug. 18). Les prophètes du IXe siècle étaient les plus ardents à pousser à la guerre et à prêcher la dureté envers les ennemis d'Israël, qui étaient aussi les ennemis de Yahvé.

Dans l'appréciation de la richesse même transformation radicale. L'idée que le pauvre soit, en quelque sorte par définition, l'ami de Dieu, était absolument étrangère aux anciennes traditions réunies dans les recueils J et E. Sans doute Yahvé a été de très bonne heure conçu comme le défenseur des droits des pauvres et des opprimés en général (Gen. 16, 5 ; 21, 17-20 ; etc.) : c'est le rôle attribué à la divinité dans toutes les sociétés un peu développées, à Chamach, par exemple, chez les Babyloniens[1] ou à Amon en Égypte[2]. Mais il y a loin de là à une idéalisation de *la pauvreté*. Pour les vieilles traditions hébraïques, les amis de Dieu, c'était Abraham qui fut « très riche en bétail, en argent et en or », c'était Jacob entre les mains de qui Yahvé fit passer presque tous les troupeaux de son beau-père, c'étaient les compagnons d'exode de Moïse à qui Yahvé fit emporter les objets d'or et d'argent et les riches vêtements empruntés à

1) Déjà d'après des hymnes antérieurs à Hammourabi, « il empêche le fort d'opprimer le faible » (Morris Jastrow, *die Rel. Babyl. und Assyriens*, I, p. 69).

2) Il est appelé « le vizir du pauvre, qui ne se laisse pas corrompre » (Erman, *die ägypt. Religion*, p. 63). Il « s'intéresse spécialement aux pauvres, » par exemple quand ils sont en danger de succomber dans un procès devant un riche qui a gagné le juge (p. 83).

leurs voisins égyptiens. L'opulence était le signe de la faveur de Dieu. Il semble donc assez déroutant de voir les conteurs J et E rangés parmi les « pauvres » d'Israël. Il aurait été plus clair de n'employer ce terme qu'à partir du moment où il apparaît pour désigner les fidèles de Yahvé, c'est-à-dire à la fin du mouvement prophétique [1].

Il est d'autant plus remarquable, étant donné ce point de départ, que, par une lente évolution dont on peut suivre les étapes souvent douloureuses dans le livre de M. Causse, les « pieux » en Israël en soient venus à idéaliser la pauvreté — par où il faut entendre, du reste, non pas le dénuement absolu que glorifiera un S. François d'Assise, mais la médiocrité du paysan modeste « qui se nourrit du fruit de son travail ». — Il est significatif surtout qu'une élite ait progressé dans la spiritualité au point d'apprécier des biens purement moraux, comme la « proximité de Dieu », plus que l'or et les perles, voire même que d'abondantes moissons. Il s'est accompli en Israël un véritable renversement dans l'évaluation des grandeurs, comme le dit fort bien M. Causse [2]. Et c'est l'histoire de ce changement complet d'orientation de la vie religieuse qui me semble faire le principal intérêt psychologique et historique du livre.

En ce qui concerne l'organisation politique et sociale qu'ils souhaitaient pour leur peuple, les représentants de la piété en Israël ont de même varié plus qu'il ne semblerait d'après certaines expressions de M. Causse, qui paraissent leur prêter à tous l'idéal nomade patriarcal. Ils avaient tous la nostalgie du passé : soit ! Mais de quelle époque du passé national ? Il y avait là-dessus bien du flottement. Tantôt ils parlent d'un retour à la vie nomade que menaient les tribus hébraïques lorsqu'elles circulaient avec leurs troupeaux autour des puits de Beérchèba ou de Qadech ; tantôt — ce qui est fort différent — d'une restaura-

1) Encore les premiers textes où ce mot figure avec ce sens sont ils assez suspects.

2) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, art. cité, p. 151.

tion de l'existence patriarcale du paysan sur ses terres comme au temps des juges ; fort souvent aussi d'un rétablissement de la royauté dans sa pureté originelle comme à l'époque de David, le prince selon le cœur de Yahvé — ce qui montre, soit dit en passant, qu'ils n'avaient pas tous une aversion de principe pour la civilisation royale. Bien rares avant l'exil sont ceux qui, comme le prophète Osée, vont, dans leur désir de réaction, jusqu'à demander l'abolition de la monarchie. Même l'auteur de la source antiroyaliste, qui condamne cette institution comme une impiété, admet que les premiers rois ont été choisis par Yahvé.

Les trois conceptions (idéal nomade, idéal paysan patriarcal, idéal davidique), legs de trois époques différentes, sont juxtaposées parfois sous la plume d'un même auteur, Esaïe par exemple, qui annonce tantôt que le pays redeviendra une solitude agreste où l'on ne vivra que de l'élevage des troupeaux (7, 21-25), tantôt que Jérusalem aura de nouveau des juges comme autrefois et des conseillers comme à l'origine (1, 26).

L'opposition des points de vue est plus frappante encore dans l'œuvre du yahviste (J), en qui j'ai bien de la peine à saluer un « partisan » tant soit peu conscient et conséquent « de l'idéal nomade ». Sans doute il a recueilli des traditions inspirées par cet idéal : celles, par exemple, où Abraham, Isaac, Jacob apparaissent comme des pâtres errants, et, si l'on veut, l'histoire d'Abel le berger tué par Caïn le laboureur. Encore les héros de ces récits sont-ils des sortes de demi-nomades, des nomades à petit parcours, menant leurs brebis et leurs chèvres aux confins des pays cultivés (sur l'*'ădâmâ*) : le type d'Abel s'oppose non seulement à celui du fellah attaché à la glèbe (Caïn avant son crime), mais aussi — et surtout — à celui du pur bédouin, du véritable nomade, dont la vie errante en plein désert ne peut s'expliquer que par une malédiction divine (Caïn après son châtiment).

Mais à côté de ces traditions qui devaient agréer aux Rékabites, le yahviste en a recueilli d'autres en plus grand nombre

où se reflète l'idéal de l'Israélite paysan, fixé au sol : tels son récit de la création, qui présente l'homme comme destiné, dès avant que Yahvé l'eût formé, à cultiver la terre (Gen. 2, 5). Telle encore l'histoire du Paradis perdu, d'après laquelle les fatigues de l'agriculteur sont le type des peines de l'homme comme les souffrances de la maternité sont le type de celles de la femme : l'idéal du bonheur serait de vivre dans un jardin où la terre produirait son fruit sans culture. C'est un idéal de paysan. Un nomade eût rêvé d'un pays où le lait et le miel coulent en ruisseaux. Ce sont aussi des paysans qui ont conçu l'histoire de Noé inventant la culture de la vigne (Gen. 5, 29; 9, 20-27), les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse exaltant la richesse d'Israël en blé et en vin (Gen. 27, 27 29. 39-40; 49; Deut. 33), la fable de Yotam glorifiant l'olivier, la vigne et le figuier (Jug. 9, 8-15), etc.

Ailleurs encore le yahviste a recueilli des traditions qui célèbrent la royauté comme une institution voulue et créée par Yahvé pour délivrer enfin son peuple du joug des oppresseurs philistins : et c'est la gracieuse histoire de Saül trouvant une couronne en cherchant des ânesses (1 Sam. 9, 16); et ce sont les traditions racontant *con amdre* la vie de David; et les magnifiques prédictions de Jacob (Gen. 49, 10. 26) et de Balaam (Nomb. 24, sp. v. 17-19). L'histoire des inventions humaines dont il y a quelques rudiments au ch. 4 de la Genèse était racontée apparemment, à l'origine, sans intention aucune de blâme pour la civilisation. En tout cas la lignée caïnite était, d'après J^1, celle dont descend toute l'humanité (Gen. 4, 20-22). Elle n'est devenue une race maudite que par un artifice de rédaction du compilateur (J^3), qui désirait garder aussi la tradition un peu divergente rattachant l'humanité à Seth (J^2).

La diversité des points de vue dans les récits recueillis par le yahviste est telle que je ne saurais souscrire entièrement à la caractéristique qu'en donne M. Causse lorsqu'il l'appelle, d'accord avec M. Bernhard Luther, un « grand historien religieux,... qui domine vraiment et organise la matière qu'il a

reçue » (p. 45). J'admire plutôt, avec M. Gunkel, la fidélité et la piété avec laquelle les conteurs des deux écoles yahviste et élohiste ont reproduit les traditions de leur peuple, sans en altérer ni l'esprit ni la couleur, bien que ces traditions fussent d'inspirations et d'âges très divers.

Mais ce ne sont là que des nuances ou des détails. Je n'y ai insisté que pour mieux montrer à quel point je suis d'accord avec l'auteur sur l'essentiel.

Qu'il me soit permis, en terminant, de féliciter M. Causse d'avoir contesté l'hypothèse de Renan cherchant les « pauvres » du livre des Psaumes parmi les serviteurs du Temple, chantres, lévites et autres *fanatici*, et d'avoir trouvé exagérée l'affirmation de Graetz : « le parti lévitique est dans l'ensemble l'auteur du Psautier ». J'écarterais même ces conjectures plus résolûment que ne le fait M. Causse. Nous connaissons fort bien, par le livre des Chroniques — œuvre très certainement d'un chantre lévitique —, l'esprit qui régnait dans ces confréries : ritualisme étroit, traditionalisme superficiel, goût des cérémonies pompeuses, importance extrême attachée aux questions d'organisation et de hiérarchie. Cet esprit là ne se reflète que dans un fort petit nombre de morceaux du Psautier, compositions d'allure liturgique qui ne comptent pas parmi les meilleures du recueil. La plupart des Psaumes, ceux surtout où les « pauvres » disent leurs angoisses ou leur foi, rendent un tout autre son. Comme M. Causse le dit excellemment, « le Psautier n'a pas été écrit par des prêtres ni pour des prêtres. Rien de clérical dans cette piété là, et rien de rituel non plus. Le Psautier est l'œuvre du peuple » (p. 81).

Adolphe Lods.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Maurice Cahen. — **Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave La libation.** — Paris, E. Champion, 1921, gr. in-8, 325 pp.[1]

Dans ce livre, M. Maurice Cahen étudie les mots qui se rapportent à une coutume religieuse des anciens Scandinaves, la libation : elle suivait le repas du sacrifice, mais pratiquement elle avait une importance plus grande; c'était elle qui réalisait la véritable « communion alimentaire ». C'est la bière (*ǫl* ou *mungat*), la boisson préférée du monde germanique, qui servait à la libation. « L'officiant introduit dans la bière qu'il consacre une force religieuse qui se communique successivement à tous les assistants. La bière consacrée a la même vertu que la chair et le sang de la victime; elle élève le monde profane au contact immédiat du monde divin. La corne qui passe de main en main, de bouche à bouche, lie les mains, unit les cœurs; elle réchauffe l'âme du groupe, elle crée la solidarité. » La bière figurait dans toutes les fêtes, dans le culte public et dans le culte privé. « A la naissance d'un enfant on buvait le *barnsøl*, aux fiançailles, le *fistarøl*; à la mort du père, l'*erføl* conférait à son fils la juste possession de son héritage. » — L'Église chrétienne, qui faisait la guerre aux sacrifices sanglants, fut beaucoup plus indulgente, après la conversion, pour la libation; on peut même dire que celle-ci gagna en importance. De là, pour la Scandinavie, l'importance de la littérature aidant, une documen-

1) Ce compte-rendu est le dernier qu'ait écrit notre regretté collaborateur et ami G. Huet. Nous l'avons retrouvé dans ses papiers; peut-être ne le considérait-il pas comme complètement achevé. — [N. de la R.]

tation particulièrement riche, à laquelle le reste du monde germanique n'a rien à opposer.

Le livre de M. M. Cahen contient donc une partie historique et descriptive des rites de la libation; mais ce n'est pas là son sujet essentiel : ce qu'il s'efforce de mettre en lumière, en même temps et plus encore que les faits sociaux et religieux, c'est l'histoire du vocabulaire. « Les mots qui sont l'objet de ces recherches sont parmi les plus simples, les plus courants du vocabulaire et la plupart s'emploient encore journellement, les dictionnaires enseignent que leur sens ancien est le même que leur sens actuel ou qu'il s'en écarte bien peu ; le présent livre se propose de détruire cette illusion, en montrant que les mots changent de sens à mesure que les institutions se transforment » (p. 3). Et encore : « Au moment où l'on crée un mot pour exprimer une institution définie, il peut y avoir identité du sens étymologique et du sens réel, mais, à mesure que l'état social se transforme et que les institutions se modifient, le sens étymologique s'obscurcit, disparaît, et le sens réel est le reflet sans cesse changeant des transformations de la société et de ses institutions » (p. 55). Il résulte de là que « les changements de sens ne sauraient s'expliquer par des règles fixes, comme celles qui régissent l'évolution des sons ». Un exemple frappant de ces changements de sens, conséquences de l'obscurcissement du sens étymologique primitif, c'est le mot *barnsøl*, littéralement la « bière de l'enfant », c'est-à-dire la libation de bière lors de sa naissance : de simplification en simplification, le mot en est arrivé à signifier « accouchement » ; dans des dialectes suédois on peut dire qu'une femme va *hålla barnsöl* « accoucher », même quand la famille est si notoirement pauvre qu'on n'attend pas la moindre fête à la naissance de l'enfant (p. 145).

Voilà pour les idées linguistiques du livre. — Mais, en faisant l'histoire des mots, M. Cahen a été obligé de faire l'histoire des choses, des institutions et des idées religieuses; de sorte que son livre est devenu une contribution importante à l'histoire religieuse et sociale des pays scandinaves. Nous ne pouvons pas tout signaler : notons cependant les pages consacrées aux guildes (p. 61 et suiv.). D'après l'auteur, les guildes scandinaves ne sont pas une institution indigène; elles se sont formées à l'imitation des associations d'aide et de protection mutuelles entre les marchands établis dans

l'empire franc, notamment dans les grands centres commerciaux de l'embouchure du Rhin. On est d'autant plus surpris de voir les rites païens survivre avec une telle vigueur dans des associations dont les *potationes* sont présidés par un prêtre. « Les guildes de Norvège ont conservé jusque dans son détail le schèma de la consécration païenne. L'officiant bénit la bière (*blēza minni*), la consacre à Christ ou à saint Olaf et prononce sur la corne la formule liturgique (*mœla fegrir minni*) : on se croirait au sacrifice de Hlatir, que conte Snorre. Mais l'officiant est maintenant un prêtre et le *formali* est devenu une sorte de cantique que les frères d'Onarheim reprennent en chœur » (p. 17).

Naturellement, le rite s'applique aussi à ce qui, pour les gens du Nord, est la principale des fêtes chrétiennes, la Noël : on dit *drekka fól*, « boire la bière de Noël ». Il ne faut, du reste, pas perdre de vue que la Noël des Scandinaves continue la fête païenne de *fól*, à peine christianisée. *Drekka fól* se lit dans le poème d'un scald païen, peu postérieur à l'an 872 ; appliquée à la *fól* christianisée, l'expression traverse le moyen âge et vit encore aujourd'hui en Norvège, dans les campagnes, dans le sens de « faire le banquet de Noël (p 76) ». Le rite a disparu, le terme consacré demeure.

G. Huet.

Allo (R. P. E.). — **Saint Jean. L'Apocalypse**. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, de la collection des *Études Bibliques*, 1 vol. in-8° de CCLXVIII-373 p. Prix : 45 fr.

Le R. P. Allo des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), a publié dans la *Revue Biblique* diverses études sur l'Apocalypse. C'étaient quelques-uns des matériaux qui sont entrés dans le commentaire paru dans la série des *Etudes Bibliques* que dirige le P. Lagrange.

L'ouvrage du P. Allo présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que les commentaires des autres livres du Nouveau-Testament déjà parus dans la même collection. Ces qualités sont une information étendue, un soin méticuleux apporté à l'étude exégétique proprement dite, une grande clarté dans l'exposé et dans la discussion. Les défauts sont un souci — que d'aucuns sans doute

jugeront louable — de s'en tenir scrupuleusement aux directions de l'Église et une prudence extrême — nous dirions volontiers excessive — à l'égard de toutes les opinions qui peuvent paraître subversives. Que les exégètes catholiques se gardent comme de la peste des opinions dangereuses, c'est leur droit, et peut-être leur devoir, mais qu'ils présentent ces opinions comme plus ou moins abandonnées par la majorité des critiques c'est ce qui semble moins légitime. On aurait une idée bien fausse de l'état actuel de la science biblique en ce qui concerne les écrits johanniques si on en savait seulement ce que dit le P. Allo. « Nous tenons », écrit-il, « pour mise absolument hors de doute par les controversistes qui ont réfuté Loisy l'origine pleinement apostolique du quatrième Évangile » (p. CLXXX). « Pour nous », écrit-il encore « la question johannique, en ce qui concerne au moins le IVe Évangile et les Épîtres, est aujourd'hui vidée » (p. CLXXX, n. 1) et il présente les conceptions les plus traditionalistes comme étant « les résultats qui s'imposent à la bonne critique à celle qui tient compte de tous les faits » (p. CLXXXI, note). L'assurance avec laquelle cette thèse est professée fournit incontestablement, au P. Allo un point de départ commode pour ses études sur l'Apocalypse mais il se pourrait que la base sur laquelle il édifie toute sa construction soit singulièrement plus fragile qu'elle ne paraît l'être au premier abord.

Les thèses du P. Allo sur l'Apocalypse ne sont pas moins éloignées des idées reçues par la majorité des critiques modernes que ne le sont les idées qu'il professe sur les autres écrits johanniques. Pour lui l'Apocalypse est l'œuvre de l'apôtre Jean, elle a été écrite au cours des deux dernières années du règne de Domitien ; elle est la rédaction par l'apôtre lui-même des visions qu'il avait eues pendant son exil à Patmos. Il ne peut donc être question, à proprement parler, ni de travail rédactionnel, ni de sources, bien que le P. Allo admette que, pour la rédaction des visions qu'il avait eues en état d'extase mystique, l'apocalypticien ait pu s'inspirer ou s'aider de symboles courants ou de traditions antérieures.

Nous ne suivrons pas dans son détail l'exposé et la démonstration du P. Allo. Nous en relèverons seulement quelques points où l'on peut, nous semble-t-il, aisément remarquer les faiblesses de son système. Prenons par ex. le *chapitre 12* qui traite de l'unité de l'Apocalypse. En faveur de cette unité le P. Allo invoque le fait qu'il

s'agit de visions réelles qui sont tout autre chose qu'une forme littéraire. On doit penser qu'il en est bien ainsi à cause de la manière dont s'exprime l'écrivain « dont un croyant ne révoquera jamais les déclarations en doute » (p. CLXV). Qui ne voit qu'il y a une contradiction radicale entre le principe même de la critique et une semblable interdiction de contrôler, de critiquer, et, s'il le faut, de suspecter et de rejeter les affirmations que l'on étudie ? Mais ce n'est pas tout. La véracité de l'apocalypticien — que nous n'avons aucune raison positive de mettre en doute — ne suffit pas pour résoudre toute la question. L'apocalypse étant un genre littéraire courant et dans lequel — ainsi que l'a bien montré Auguste Sabatier — l'esprit de combinaison et d'analyse se donnait libre cours, on ne voit pas ce qui aurait pu empêcher un chrétien — voire même un apôtre — de couler les exhortations qu'il avait à adresser à ses frères dans le cadre de cette forme littéraire traditionnelle. Nous ne voyons pas de quel droit on pourrait séparer l'Apocalypse johannique de toutes les autres apocalypses et lui attribuer un caractère prophétique alors qu'on reconnaîtrait un caractère artificiel aux œuvres similaires contemporaines, juives ou chrétiennes, ou, pour parler plus exactement, la seule considération qui justifierait une semblable différence de traitement, n'irait à rien moins qu'à soustraire les livres bibliques à la juridiction de la critique. Cette idée préconçue du P. Allo sur l'unité de l'Apocalypse l'amène à attribuer moins de portée qu'il ne conviendrait aux multiples indices de composition, aux incohérences, aux sutures que les critiques ont maintes fois signalées dans l'Apocalyse. Il convient de donner ici deux ou trois exemples. — On sait qu'au *chapitre 1* se trouve une vision qui sert d'introduction et au cours de laquelle il est dit que le voyant tombe en extase (*1, 10*). Puis, après les lettres aux sept églises, vient un nouveau tableau que la plupart des critiques considèrent comme tout à fait indépendant du précédent car l'auteur y dit, sans aucune référence au *chapitre 1* : « Je tombai en extase ». Le P. Allo résout la difficulté en disant qu'il reçoit une *nouvelle* lumière spirituelle (p. 53) sans paraître remarquer que par le mot que nous soulignons il introduit un élément fort important qui n'est représenté ou indiqué par rien dans le texte.

Le *chapitre 7* se compose, après une introduction dans laquelle un ange reçoit l'ordre de marquer les élus avec le sceau du Dieu vivant,

de deux morceaux présentant des caractères bien distincts. Dans les *versets 4-8* le voyant rapporte qu'il a entendu « le nombre de ceux qui ont été marqués cent quarante-quatre mille douze mille de chacune des tribus d'Israël », dans les versets *9-17* il aperçoit « une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute tribu, de toute nation et de toute langue » c'est celle des adorateurs de l'Agneau. N'est-il pas évident que nous sommes en présence de deux conceptions différentes et qu'on peut se représenter la genèse de ce chapitre en supposant que l'évangéliste a utilisé un fragment strictement judaïsant et qu'il l'a corrigé conformément à ses vues universalistes en ajoutant « la foule immense » au tableau des 144.000 élus? Le P. Allo n'accepte pas cette explication. Pour lui les 144.000 représentent seulement les Israélites destinés au salut et ils se perdent dans la foule immense (p. 93). Cette interprétation nous paraît se heurter au texte du *verset 4* a. où il est dit : « J'entendis le nombre de ceux qui avaient été scellés ».

Voici enfin un dernier exemple. Le *chapitre 12* met en scène une femme sur le point d'enfanter. Il n'est pas douteux que celui qu'elle met au monde et que le dragon essaye d'anéantir ne soit le Messie. Or, au *verset 17*, il est question des autres enfants de la femme auxquels le dragon fait aussi la guerre et ces autres enfants ce sont certainement les chrétiens persécutés. Il y a là un symbolisme trop compliqué pour pouvoir être primitif. D'un côté la femme c'est Israël d'où sort le Messie et de l'autre c'est l'Église mère des croyants. C'est là le produit d'une combinaison artificielle. Le P. Allo l'explique ainsi : « La femme est la communauté des justes, c'est à la fois l'Israël d'où Jésus est sorti suivant la chair et l'Israël spirituel qui est l'Église du Christ, les deux considérés comme ne faisant qu'un » (p. 173).

Tout un chapitre est consacré à établir l'unité d'auteur des écrits johanniques. Il mériterait une longue discussion. Certes les points de contact entre l'Évangile et l'Apocalypse sont nombreux et frappants. Les deux livres ne sont-ils pas par exemple, les seuls dans tout le Nouveau Testament où le Christ soit appelé « le Logos »? Mais n'est-il pas possible d'expliquer ce fait par cette considération que ce sont les deux livres qui présentent la christologie la plus évoluée de tout le Nouveau Testament? Comment expliquer, dans l'hypothèse de l'unité d'auteur, que le coloris si juif de l'Apocalypse

ne se retrouve pas dans l'Évangile? Le P. Allo semble avoir eu le sentiment de ce que les conclusions sur la pensée religieuse de l'Apocalypse et ses rapports avec celle de l'Évangile avaient de hardi, puisqu'il qualifie de « paradoxe » (p. CXCII) l'affirmation de l'identité doctrinale des deux écrits.

Sur la question de la langue, il est plus réservé puisqu'il se borne après une étude très consciencieuse du problème à déclarer : « Ni le vocabulaire, ni la grammaire n'autoriseraient, à eux seuls, à proclamer l'unité d'auteur. Toutefois ils présentent bien entre eux un air de parenté et quelques concordances surprenantes » (p. CLXXXIX). Quant à l'objection que l'on pourrait tirer contre l'unité d'auteur des multiples et graves incorrections grammaticales dont on ne trouve pas l'équivalent dans l'Évangile, le P. Allo s'en débarrasse en présentant deux explications (p. CCXI). La première c'est que Jean aurait écrit l'Évangile dans des conditions qui lui auraient permis d'utiliser les services d'un secrétaire qui aurait corrigé son style, ce qui n'aurait pu être fait pour l'Apocalypse. La seconde — et c'est celle à laquelle il donne la préférence — c'est que Jean n'aurait été capable d'écrire correctement que lorsqu'il disposait de certains loisirs et pouvait composer à tête reposée ce qui n'était pas le cas à Patmos.

Pour pouvoir rapprocher l'Apocalypse du quatrième Évangile, il faut adopter une interprétation rigoureusement spiritualiste. C'est ce que fait le P. Allo. A la fin d'un chapitre très clair sur l'histoire de l'interprétation il observe qu'il y a eu deux traditions exégétiques dont l'une purement juive est à écarter comme intruse (p. CCXLVIII). Tous les systèmes orthodoxes sont d'accord là-dessus, il convient de chercher dans l'Apocalypse les dernières phases de la lutte du Bien contre le Mal après l'Incarnation aboutissant au triomphe éternel du Christ et de l'Église. Ainsi se trouvent fixées les limites dans lesquelles doit se mouvoir l'exégèse catholique. On comprend, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que celle qui veut être simplement historique ne puisse accepter de telles lisières.

Le commentaire du P. Allo fait toucher du doigt, une fois de plus, l'abîme qui sépare la science catholique de la science tout court[1].

1) Le livre est accompagné d'une bibliographie très complète qui aurait pu, sans inconvénient être sensiblement abrégée. Il est inutile de citer des livres

C'est une constatation que nous faisons, ce n'est pas un reproche que nous formulons. Aussi bien le P. Allo y verrait-il plutôt un éloge.

Maurice Goguel.

L'Apocalypse. Traduction du poème avec introduction par P.-L. Couchoud, bois de A.-F. Cosyns. Paris, éditions Bossard, 1922, 1 vol. in-8 de 136 p. illustré de 21 bois, prix 21 fr. (édition de luxe 50 fr.).

La question du rythme dans les écrits du Nouveau Testament n'est pas nouvelle. Voici longtemps déjà que divers exégètes ont eu le sentiment que quelques morceaux de certains livres tout au moins étaient écrits en prose rythmée. Le fait est perceptible même dans une traduction pour des passages comme le prologue de l'évangile de Jean (Voir la traduction et le commentaire de Loisy) ou comme I *Cor.*, *13* ou II *Cor.*, *12* (Joh. Weiss). Le philologue Blass qui n'a d'ailleurs pas été suivi sur ce point, a cru pouvoir étendre l'observation à toute la prose paulinienne[1], tandis que D.-H. Müller voulait voir dans le Sermon sur la Montagne un poème en strophes[2]. Plus récemment à la suite d'une étude de R. Schütz[3] on a voulu trouver dans les quatre évangiles et dans d'autres livres encore une construction rythmée constituée par un assemblement de petites phrases ou kôla. Roland Schütz vient de publier une

comme les diverses éditions du Nouveau Testament que tous les exégètes connaissent. Il est inutile de donner aussi les titres d'ouvrages géneraux qui n'ont pas de rapport direct avec l'Apocalypse comme la *Textkritik* de Gregory ou la grammaire grecque de Croiset et Petitjean, où bien alors, il faudrait donner un manuel complet de bibliographie.

1) *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig, 1905, cf. *St. u. Kr.* 1906, p. 304 s. *Zur Rhythmik im Neuen Testament*, *St. u. Kr.* 1907, p. 127-137. Jordan, *Gibt es Rhythmik in den neutestamentichen Briefen*, *St. u. Kr.* 1905, p. 634 s. Blass a aussi publié une édition rhythmée de l'épître aux Hébreux (Barnabas). *Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen herausgegeben* von Fr. Blass, Halle a. d. S. 1903.

2) *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, Wien, 1908.

3) *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese*, Goettingen, 1921.

traduction colométrique de l'épître de Jacques dans laquelle il s'attache à faire ressortir le rythme qu'il croit inhérent à la prose du livre et il annonce qu'il a l'intention de traiter à ce point de vue l'ensemble du Nouveau Testament aussi bien dans le texte grec qu'en traduction[1]. Il est trop tôt pour que l'on puisse porter sur l'ensemble de ces théories un jugement motivé et pour que l'on puisse exactement déterminer dans quelle mesure il y a réellement un rythme, dans quelle mesure au contraire l'impression du rythme est donnée par l'emploi de petites phrases simplement juxtaposées qui constitue la parataxe. L'impression que l'on éprouve est que les théories sur le rythme contiennent une part de vérité mais qu'il y aurait peut-être quelque chose d'excessif à vouloir étendre la théorie à l'ensemble de tous les livres du Nouveau Testament.

Il en est un toutefois où il paraît naturel de chercher un rythme. C'est l'Apocalypse en bien des pages de laquelle on perçoit très directement l'écho de la poésie hébraïque. C'est ce qu'a justement souligné R. H. Charles dans son récent commentaire de l'Apocalypse. M. P. L. Couchoud, s'inspirant de la théorie de Charles mais l'étendant à toutes les parties du livre, s'est proposé de rendre sensible le rythme de l'original par une traduction appropriée. Il a placé en tête de son œuvre une introduction dans laquelle il expose d'abord en quoi consiste la poésie de l'Apocalypse qui a pour caractère essentiel comme la poésie hébraïque elle-même le parallélisme. Celui-ci se présente dans l'Apocalypse sous trois formes principales (2, 3 ou 4 membres). Il indique, ensuite, toujours en s'inspirant de Charles, comment est composée l'Apocalypse. Il croit pouvoir aller plus loin que lui et propose de constituer une

1) Roland Schütz. *Der Jakobusbrief kolometrisch übersetzt, Theologische Blatter*, 1922 col. 25-32. Pour les évangiles, il a paru une traduction rhythmée de l'évangile de Marc par Roman Woerner à Munich. Le même auteur compte traduire ainsi l'ensemble du Nouveau Testament. Voir en outre P. Cladder. *Unsere Evangelien* (*Mt. Jn*). Freiburg i. B. 1919. Rohr, *Theologischer Quartalschrift*, 1920, 3 p. Schmidt. *Ueberblick ueber das Aufbau der vier Evangelien*, Mölding, 1920. *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, Sondrabdr. a. d. *Anzeiger der ph. h. Klasse der Ak. d. Wiss.* in Wien 1921. Ces renseignements sont empruntés en partie à une note de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1922, p. 161 s.

seule Apocalypse juive avec les divers fragments que l'exégète anglais croit avoir été utilisés par le rédacteur de l'Apocalypse chrétienne. Nous ne pouvons songer — car cela nous entraînerait beaucoup trop loin — même à esquisser ici une critique de cette théorie et à indiquer les réserves qu'elle nous paraît appeler. Il convenait cependant d'indiquer ce point parce que M. Couchoud a cru devoir, dans sa traduction, séparer ce qu'il considère comme l'Apocalypse juive primitive des additions chrétiennes. Nous ne croyons pas que ce soit là une heureuse idée. En premier lieu sa traduction perd ainsi une partie de son intérêt si on ne se rallie pas exactement à sa théorie sur les sources de l'Apocalypse. Or le problème que soulève la composition du livre est si complexe qu'il serait vain de prétendre formuler sur les sources du livre une théorie définitive. La traduction de M. Couchoud, a, de ce fait, un caractère personnel et provisoire. En second lieu il ne semble pas que l'on puisse admettre l'idée d'une reproduction rigoureusement fidèle des sources juives par le rédacteur chrétien. On peut et, dans quelques cas, on est obligé d'admettre des remaniements, des retouches, des gloses chrétiennes qu'il n'est pas toujours possible de délimiter avec précision, qui, en tous cas, empêchent de restituer le texte juif dans son intégrité. Un exemple illustrera ce que nous voulons dire. En tête de sa traduction M. Couchoud place la vision de la femme et du dragon (*ch. 12*). Tel qu'il se présente à nous ce morceau peut difficilement être homogène car on ne voit pas comment la femme peut être à la fois mère du Messie et de ses autres enfants auxquels le dragon fait aussi la guerre (*12, 17*) et en qui il faut certainement reconnaître les chrétiens persécutés. La mention de ces autres enfants vient du rédacteur qui a voulu introduire dans la vision une allusion aux persécutions et montrer qu'il y a une relation directe entre les souffrances du Christ et celles des martyrs. Il y a certainement là un remaniement chrétien que la traduction, telle que la donne M. Couchoud, n'indique pas et qu'elle ne pouvait pas indiquer.

La méthode du traducteur appelle encore une objection plus grave. Nous admettons sans peine que l'apocalypticien chrétien ait utilisé des documents et, accessoirement aussi peut-être des traditions juives. Il n'en résulte pas que son rôle se réduise à un travail impersonnel de compilation et de rédaction. Ces matériaux empruntés à ses devanciers l'auteur ne se borne pas à les juxta-

poser, il les organise, il les dispose suivant un plan qui lui est personnel, il les emploie à édifier une construction qui est bien à lui et qui exprime sa pensée personnelle. Avec la méthode de traduction adoptée par M. Couchoud cette pensée propre de l'Apocalypticien s'efface et disparaît.

La traduction est exacte et ferme. L'auteur ne recule pas devant l'emploi de termes crus. Ce n'est pas là une infidélité à l'esprit de l'Apocalypse.

Quant aux illustrations dont quelques-unes sont saisissantes, il faut féliciter M. A.-F. Cosyns, de n'avoir pas cherché à traduire certaines des images de l'Apocalypse qui ne sont pas des visions plastiques mais des combinaisons abstraites dont les éléments constitutifs sont juxtaposés en raison de leur signification sans que l'auteur se soit préoccupé de la cohérence des tableaux qui en résultaient.

Maurice Goguel.

Ign. Guidi. **L'Arabie antéislamique**. Paris, Geuthner, 1921, in-16, 88 p.

Ce petit livre réunit quatre conférences faites par M. Guidi à l'Université égyptienne du Caire ; le savant orientaliste y retrace à grands traits l'histoire de l'Arabie jusqu'à la prédication du Prophète. L'idée maîtresse de ces conférences est que les grands faits qui se produiront alors, la prédication elle-même, la constitution de l'état musulman groupant toutes les tribus de l'Arabie, ses victoires soudaines et son prodigieux essor, l'accession des Arabes à un genre de vie plus raffiné ne sont pas des événements fortuits, mais au contraire ont été longuement préparés par le travail des siècles précédents. Si la plus grande partie de l'Arabie a toujours su conserver son indépendance vis-à-vis de Rome, de Byzance, des Perses ou des Abyssins, ses déserts eux-mêmes ne l'ont pas mis à l'abri des influences étrangères, et celles-ci l'ont profondément travaillée. Les royaumes arabes qui d'assez bonne heure se sont formés aux frontières septentrionales de la Péninsule, Palmyre, Ḥîra, Ghassân, ont montré à ses populations ce qu'était un état organisé ; et l'éphémère royaume de Kinda fut une première tentative de groupement

de tribus de l'Arabie centrale. L'influence de Ghassân et de Ḥîra, surtout, fut importante. Ces deux royaumes, vassaux l'un de Byzance et l'autre des Perses, se livrèrent des luttes acharnées, aux côtés et pour le compte des états suzerains autant que pour le leur. Les Arabes y apprirent l'art de faire une autre guerre que la guerre de tribus : « On a bien tort de regarder les Khaled ou les Mûthanna comme des gens ignorants ou à demi-sauvages, ou leurs troupes comme des nomades devenus soldats du jour au lendemain... Les Arabes et surtout ceux de Hira et de Ghassân sont mêlés aux grandes luttes entre la Perse et Byzance; ils s'exercent à la guerre et en apprennent l'art des maîtres de la science militaire de ces temps » (p. 31). C'est une idée très féconde. Par Ghassân et par Ḥîra s'introduisaient en outre bien d'autres choses. Si la poésie antéislamique apparaît nettement arabe dans sa forme et dans son fond, des idées philosophiques étrangères pénétraient en Arabie. Le nombre des chrétiens et les progrès incessants du christianisme à Ghassân et à Ḥîra au cours du ve et du vi^e^ siècles sont des faits de grande importance. Les idées chrétiennes arrivaient aussi par le sud; et le judaïsme prenait pied dans la Péninsule. Sous ces influences, le vieux paganisme arabe tendait à évoluer lui-même : Allah peu à peu prenait figure de Dieu suprême (p. 48) : le terrain était préparé pour la prédication de Moḥammed. Au contact de l'étranger, la vie matérielle aussi devenait plus facile et plus raffinée. L'étymologie est, à ce point de vue, une science précieuse : les mots d'origine araméenne montrent tout ce que les Arabes reçurent de Syrie : l'huile, le vin, le pain levé, les lampes. Étranger aussi le nom des vêtements fins, des bijoux, bref de tout ce qui fait le luxe et le confort de la vie. Ce ne sont point les premières conquêtes qui les ont révélés aux Arabes.

L'objet de la quatrième conférence est un peu différent : elle met en lumière les rapports étroits qui lient au cours des âges l'Arabie du sud et l'Abyssinie voisine : actions et réactions, militaires ou civilisatrices, depuis l'époque de la première invasion qui apporta à l'Abyssinie sa langue sémitique. Tout cela est du plus haut intérêt. Et qu'il nous soit permis d'admirer l'aisance et l'élégance avec laquelle M. Guidi écrit le français : ces conférences sont d'une lecture extrêmement attachante.

Henri Basset.

Edward WESTERMARCK. **Les Cerémonies du mariage au Maroc**, traduit de l'anglais par J. Arin. Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines (ancienne École Supérieure d'Arabe et de Berbère de Rabat), t. VIII, Paris, éd. E. Leroux, 1921, in-8°, 394 p.

L'ouvrage dont ce volume est la traduction est déjà ancien de quelques années. Mais les événements lui ont fait grand tort. Paru en 1914, au moment de la guerre, il a passé presque inaperçu en France. Aussi, étant donné l'intérêt tout particulier qu'il offre pour nous, convient-il de saisir cette occasion de le présenter — tardivement — au public français.

« Ce livre, affirme M. Westermarck en commençant, a pour but de réparer une omission sérieuse dont je me suis rendu coupable lorsque j'ai écrit mon *History of the Human Marriage*... Je n'y avais consacré qu'un chapitre très court aux cérémonies du mariage, et, en les traitant brièvement, j'ai presque complètement négligé leur signification magique... depuis puissamment mise en relief par M. E. Crawley... » On voit donc tout de suite la tendance de l'ouvrage, et sa portée générale. Mais plutôt que de chercher les éléments de sa démonstration en des lieux et des temps fort différents, l'auteur préfère étudier à fond les cérémonies du mariage chez une population déterminée, pour y montrer l'importance des pratiques magiques. La méthode peut avoir ses avantages et ses inconvénients; nous y gagnons en tous cas une excellente monographie consacrée à l'une des institutions les plus intéressantes chez les indigènes du Maroc.

Ce pays, M. Westermarck le connaît fort bien : c'est son champ d'observation préféré. Fidèle à sa méthode, il fait choix d'un certain nombre de villes et de tribus, et y mène son information à fond. Les villes, dans le cas présent; ce sont Fès et Tanger; les tribus, au nombre d'une quinzaine, sont prises parmi les divers groupes ethniques du Maroc. En possession de cette documentation, l'auteur étudie l'une après l'autre les différentes phases, qui forment autant de chapitres : fiançailles et constitution de la dot et du trousseau; cérémonies parallèles, avant le mariage, chez le marié et chez la mariée; conduite, et arrivée de celle-ci à sa nouvelle demeure; rencontre des deux époux; et cérémonies par lesquelles le nouveau

ménage entre dans la vie normale. Dans chaque chapitre, l'exposition des faits, rigoureusement objective, est suivie de quelques pages d'interprétation, complétées par un dernier chapitre dans lequel sont exposés les résultats généraux. Le seul défaut de cette méthode est qu'il faut feuilleter tout le volume pour avoir une idée d'ensemble des cérémonies du mariage; en revanche, elle se prête fort bien à l'étude comparative de chaque groupe de rites.

Une chose frappe immédiatement : c'est, malgré la diversité des détails, l'identité foncière de ces cérémonies d'un bout à l'autre du pays; que l'on soit chez les citadins ou chez les campagnards, chez les Arabes, les arabisés, les Berbères nomades ou sédentaires, ce sont des rites analogues, qui trahissent de semblables préoccupations. Or nous avons affaire à des populations dont l'origine et les conditions de vie sont fort diverses : il y a donc eu, à ce point de vue, influences réciproques profondes, d'autant plus intéressantes à noter que les mariages de tribu à tribu, et surtout d'arabophones à berbérophones, ne sont pas fréquents. Certes, le fond de la population marocaine est essentiellement berbère, et les Arabes purs ne forment qu'une infime minorité : on ne pourrait soutenir cependant que ces derniers ont adopté purement et simplement les coutumes berbères, car, dans celles-ci, beaucoup de rites apparaissent très semblables à ceux que l'on retrouve en Orient, voire dans la Grèce et l'Italie antiques : les notes en fournissent de nombreux exemples. S'agit-il d'emprunts plus ou moins anciens, ou de coutumes nées d'idées ou de conditions de vie pareilles? L'un et l'autre, vraisemblablement, sans qu'on puisse dire en quelle mesure : en tout cas, il y a encore là une série de faits attestant les rapports étroits qui unissent les civilisations méditerranéennes, même dans ce qu'elles ont de moins évolué.

Les rites du mariage chez les populations marocaines ont presque tous, pour M. Westermarck, une valeur prophylactique ou purificatrice. Marié et mariée, en ce moment extrêmement critique de leur existence, sont exposés plus que jamais à l'attaque des mauvaises influences, conçues sous la forme impersonnelle du *bäs*, le mal, ou incarnés dans les *jnoun*, ces êtres malfaisants qui rôdent perpétuellement autour des hommes, et sont alors particulièrement agressifs. Ainsi s'expliquent de nombreuses pratiques nord-africaines que l'on eût prises autrefois pour les survivances d'un

mariage par rapt : enlèvement de la mariée par un garçon d'honneur — et parfois par un membre de sa propre famille, ce qui suffirait à écarter l'hypothèse d'un rapt simulé — de manière qu'elle ne touche pas le seuil de son ancienne ni de sa nouvelle maison ; coups de fusil tirés par le cortège qui l'emmène, et jusque dans la chambre nuptiale ; sabres ou poignards que portent le marié ou ses garçons d'honneur ; luttes simulées qui se livrent à différentes reprises ; coups qu'échangent les conjoints eux-mêmes ; sans parler des rites qui sont explicitement destinés à chasser les mauvaises influences, et qui sont marqués surtout par le bris rituel de quelque objet ayant été en contact avec les conjoints. Ainsi s'expliquent aussi, du moins en partie, le voile que portent les mariés, leur immobilité, le soin avec lequel ils évitent de manger en public ; et, dans une certaine mesure, le déguisement auquel ils s'astreignent parfois, la mariée en homme, le marié en femme : ce déguisement est destiné à dérouter les mauvaises influences, autant qu'à préparer l'union du nouveau ménage. Inversement, et c'est connexe, en même temps qu'ils sont exposés à ces dangers d'ordre magique, marié et mariée sont doués d'un pouvoir surnaturel, d'une *baraka* puissante. Mais celle-ci est toujours, par nature, à la fois bienfaisante et fort dangereuse, aussi bien pour ceux qui en sont investis que pour ceux qui sont en contact direct avec eux. Une bonne partie des rites prophylactiques précédents est moins destinée à protéger les mariés, qu'à mettre leur entourage à l'abri des influences funestes qui émanent d'eux : le voile, notamment, est à deux fins. En ce qui concerne la mariée, ce pouvoir maléficient est mis en rapport avec le caractère magique que les indigènes nord-africains attribuent généralement à la femme, et que M. Westermarck analyse à ce propos. Il rapporte cette expression des Chleuh, qui est d'ailleurs chez eux comme un proverbe : *Tamtut zund agurram*, la femme est comme un marabout. Phrase extrêmement caractéristique : l'*agurram*, le marabout berbère, est, mort ou vivant, un être doué de pouvoirs magiques tout puissants, bienfaisant ou terrible à l'occasion, source de bénédictions ou de catastrophes. A l'époque critique de son mariage, ce pouvoir magique de la femme est particulièrement redoutable.

Les interprétations de M. Westermarck apparaissent, dans une très large mesure, tout à fait justifiées. D'autant plus qu'à plu-

sieurs reprises, il se déclare l'adversaire de l'explication unique de chaque rite. Le même peut-être à diverses fins ou résulter de différentes idées. Ainsi, il admet fort bien (p. 292) qu'à côté de leur valeur prophylactique et purificatrice, les cérémonies du mariage aient souvent celle d'un acte d'initiation, de rites de passages : cela ressort très nettement du fait que si l'un des époux a déjà été marié, les cérémonies sont très simplifiées en ce qui le concerne, tandis que son conjoint les accomplit de bout en bout. Il reconnaît aussi qu'un grand nombre des rites ont pour but d'assurer l'union et la prospérité du ménage, et même de la communauté, ou la fécondité de l'épouse, ou sont des rites de divination, comme il aurait été étonnant de n'en pas trouver en pareille circonstance. Il semble cependant que dans quelques cas, il fait une part trop restreinte aux rites de ce genre. Ainsi, tout en reconnaissant son existence (p. 231), il hésite un peu trop à donner toute sa valeur à la magie des nœuds, qui joue un très grand rôle au moment du mariage, et que redoutent extrêmement les mariés. Mais surtout il est un fait qui, sans être passé sous silence, pourrait être mis davantage en lumière : le rapport qui unit les mariages humains avec la vie de la terre. Nous admettrons volontiers avec M. Westermarck que les bains et parfois les batailles d'eau qui ont lieu à ce moment sont bien plutôt des rites purificateurs que des rites destinés à faire tomber la pluie ; mais quelques-uns de ceux-ci se mêlent aux cérémonies du mariage. En supposant même, comme il est vraisemblable, que ce soit seulement une conception secondaire, et non générale, il n'en paraît pas moins que l'union humaine qui doit faire naître l'enfant est souvent considérée comme devant agir, par magie sympathique, sur l'union de la pluie et de la terre d'où naît la récolte. Ainsi s'expliquent les pratiques auxquelles sont soumis en bien des endroits les mariés de l'année ; bains forcés qu'on leur fait prendre en période de sécheresse, promenades qu'ils doivent faire dans les champs à des époques consacrées, et autres prescriptions de ce genre. En outre, l'auteur signale, sans leur attribuer l'importance qu'ils paraissent mériter, des cas de mariages simultanés : Biarnay les avait déjà notés à Ouargla (*Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908) et les avait longuement étudiés ; M. Westermarck les retrouve chez les Aït Yousi du Moyen Atlas, et surtout à Aglou, chez les Chleuh, au sud du Sous, où « tous les

jeunes hommes d'un même village qui se marient dans la même année célèbrent leurs noces le même jour, à l'automne » (p. 186)

Enfin, une méthode trop rigoureusement objective peut avoir en ces matières un inconvénient grave : elle porte facilement à faire abstraction de l'élément humain Les personnages ne sont plus que des acteurs qui accomplissent des gestes. Or, à ce moment, tous, mais surtout le marié et la mariée, qui se sentent eux-mêmes investis d'un pouvoir mystérieux et entourés des plus redoutables dangers, sont dans un état d'émotion intense, dont la répercussion est considérable sur tous les rites dont ils sont le centre. Certes M. Westermarck s'en rend compte ; mais il se borne à déclarer très brièvement vers la fin du livre, que ces cérémonies « peuvent aussi être l'expression directe d'états émotifs, combinée ou non avec une intention spéciale » (p. 301). Sur un seul point, il fait une large part à ces éléments émotifs : c'est lorsqu'il s'agit d'expliquer les traces d'évitement que l'on relève çà et là entre le marié et différents membres de sa famille ou de sa belle famille : « Surtout dans un pays où la séparation des sexes est aussi rigoureuse qu'au Maroc, les relations qui s'établissent entre un homme et une femme par leur mar age sont regardées comme une chose dont on doit rougir, et ce sentiment de honte se manifestera naturellement avec une grande acuité en présence de personnes qui non-seulement penseront immédiatement à ces relations, mais ressentiront de l'aversion à cette simple idée. » Et l'auteur rapproche ces faits d'évitement de la discrétion du jeune homme envers ses parents à propos de son propre mariage. Que cette raison toute psychologique vaille d'une façon générale pour expliquer l'origine de l'évitement, ainsi que tend à l'admettre M. Westermarck, cela peut prêter à des objections; mais sa valeur *actuelle* au Maroc, et même dans toute l'Afrique du Nord, apparaît certaine.

L'ouvrage, au total, est rempli de faits très exactement observés, et clairement exposés, ce qui n'est pas un mince mérite. Je n'ai pas parlé de la traduction de Mme J. Arin. Qu'il suffise de dire qu'elle est à la fois extrêmement fidèle et aisée. Elle a le mérite de mettre à la portée de tous les lecteurs français une des meilleures études qui aient été consacrées ces années dernières aux populations de l'Afrique du Nord.

Henri Basset.

I. Mgr Stanislas-Xavier Touchet, évêque d'Orléans. — **La sainte de la Patrie**. 2 volumes in-12, LV-440-464 p. Paris, Lethielleux, 1921. Prix 15 fr.

II. Pierre Champion. — **Procès de condamnation de Jeanne d'Arc**. In-8, t. I. Texte latin, XXXII-428 p., tome II, Introduction, traduction et notes, 452 pp. Paris, Edouard Champion, 1921. Prix : 50 fr.

III. Jules d'Auriac. — **La véritable Jeanne d'Arc**. In-8, X-326 p. Paris, Fasquelle, 1920. Prix : 15 fr.

I. — En 1894, Mgr Touchet, nommé évêque d'Orléans, se trouva, en cette qualité même, chargé de soutenir le procès de canonisation de Jeanne d'Arc, qui avait été engagé par ses deux prédécesseurs et qui a abouti en 1919. Convaincu de la cause, Mgr Touchet entreprit de prouver la sainteté de Jeanne en écrivant, par le menu, sa biographie Le récit qu'il publie est vivant, entraînant, plus étourdissant que convainquant. La merveilleuse légende de Jeanne y est encadrée de tout le merveilleux que peut fournir la mythologie catholique, par exemple sur saint Michel, sainte Catherine, sainte Marguerite, sainte Marguerite-Marie Alacoque, l'Invention de la sainte Croix, etc. Le prélat cite, comme de « tout premier ordre », un pauvre livre intitulé : *Le miracle et les sciences médicales* du Père de Bonniot, alors que ce bon Père, l'une des dupes les plus obstinées de Léo Taxil, devrait être avantageusement voué à l'oubli. Il tranche avec assurance les questions historiques les plus douteuses. Par exemple, il dit que, sans Jeanne, « notre Patrie, tombée sous le sceptre des Tudors, se serait détachée du Siège Apostolique ». Ne pourrait-on pas tout aussi bien soutenir que les Tudors, rois de France, seraient restés catholiques et que « l'Angleterre n'eût été qu'une dépendance de la France, comme sous les premiers Plantagenêts[1] »? Mais l'auteur, qui a soutenu le procès de Jeanne pendant vingt ans par des avocasseries, n'en connaît pas moins admirablement toutes les sources de sa biographie, et il nous présente un type de Jeanne qui s'imposera dans divers milieux tout comme s'imposent dans nos églises ses statues fabriquées au quartier Saint-Sulpice.

1) D'Auriac, ouv. cité, p. 5.

Qu'on me permette d'exprimer toute ma pensée, bien qu'elle vise plutôt la personne de l'auteur que le livre qui m'a été envoyé pour compte rendu. A mon avis, le réel, le grand service rendu par Mgr Touchet est d'avoir, pour sa bonne part, contribué à mettre Jeanne sur les autels, à l'imposer à la vénération de l'Église catholique et, par conséquent, à la signaler à la perpétuelle attention du monde entier. Comme Jeanne est probablement la plus extraordinaire figure de l'hagiographie, je me permets de penser que Mgr Touchet a bien mérité de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la psychologie religieuses.

II. — M. Pierre Champion mérite aussi un grand éloge pour son « entreprise ingrate » de donner une nouvelle édition du procès de Jeanne d'Arc, c'est-à-dire de rendre accessibles les textes qui permettent d'approcher le plus près de l'héroïne, ceux auxquels il faut recourir si l'on veut parler d'elle sans divaguer. Les deux volumes du procès de condamnation, les seuls jusqu'à présent parus, sont, au point de vue typographique, très dignement exécutés. Une notice critique, une introduction générale, des notes d'une admirable érudition accompagnent les textes savamment publiés.

Dans ses gloses et commentaires, M. Pierre Champion a voulu éviter « toutes les discussions au sujet de faits que nous pouvons seulement constater, sans en pouvoir donner l'explication rationnelle » (I, p. 31). S'il se montre ainsi très prudent, il se montre également libre. Il démêle fort nettement les deux principaux chefs d'accusation sous lesquels Jeanne a été condamnée : « Elle a été condamnée parce qu'elle s'en remettait à Dieu et qu'elle a dit que Dieu devait être le premier servi ; parce qu'elle a déclaré aux clercs, qui représentaient devant elle l'Église militante, qu'elle était en communication avec les voix du ciel et qu'elle entendait relever directement de l'église triomphante » (II, p. LIX). Il déclare les réponses de Jeanne « d'une orthodoxie souvent douteuse » (II, p. XIV); il dit que, dans l'affaire du signe (l'ange apportant une couronne au dauphin), Jeanne s'est « un peu aventurée », qu'elle en a « parlé avec tant de contradictions », qu'elle a « varié, et même qu'elle s'en était vantée » (II, p. XIV, XXV; I, p. XXIX). Remettant à leur place les théologiens qui veulent « se montrer plus saints que la sainteté » et les moralistes « plus vertueux que la plus haute des vertus », il admet l'au-

thenticité de la formule d'abjuration ainsi que l'authenticité de l'information posthume (du 7 juin 1431).

Quelques expressions de M. P. Champion ne me semblent pas heureuses. Par exemple, en présentant les saintes inspiratrices de Jeanne, il écrit : « On ne sait rien de Marguerite, qui naquit à Antioche, où son père Théodore, était patriarche de la religion païenne... » « Nous n'en savons guère plus de Catherine, fille du roi Coste, instruite dès son enfance dans les arts libéraux, qui argumenta contre Maxence, etc. » (I, p. LXII). — Pourquoi dire qu' « on ne sait rien » de ces saintes, si on connaît le lieu de leur naissance, le nom et la situation sociale de leurs pères? C'est quelque chose, ce serait même beaucoup si, cela, on le savait. En réalité, il est à peu près aussi difficile d'établir l'existence de ces deux saintes que d'établir celle des anges, dont Jeanne assure avoir vu des mille milliers.

Dans une note sur Thomas de Courcelles, « insigne universitaire », l'un des trois juges de Jeanne qui furent d'avis de lui appliquer la torture, l'auteur dit que Félix V le comprit, en 1444, dans une promotion de cardinaux. Plus loin l'auteur ne l'appelle pas cardinal et le montre chanoine de Notre-Dame, simple chanoine, quoique cumulant de nombreux bénéfices. N'eût-il pas mieux valu dire qu'il avait refusé le cardinalat qui lui fut offert? — D'autre part, n'aurait-il pas été convenable de rappeler les louanges décernées à Thomas par Bossuet et par le continuateur de Fleury qui, comme Pie II, ont célébré sa science, sa modestie, son mépris des dignités. M. Pierre Champion estime, au contraire, que Thomas fut « une conscience bien médiocre » (I, p. XXII). J'aurais aimé, je l'avoue, qu'il établît son opinion contre Pie II, Bossuet, et le continuateur de Fleury. Cette discussion aurait sans doute abouti à d'intéressantes observations sur la psychologie d'un des principaux juges de Jeanne.

M. Pierre Champion écrit : « Ce procès n'est plus absolument celui de Jeanne; il est devenu celui des juges. » (II, p. IX). Et M. Champion semble en vouloir si fort à ces misérables juges, qu'il relève avec humeur (II, p. 429, p. 653) une réflexion fort sensée de Pierre Maurice. Il me paraît plus juste quand il remarque qu' « il est sans intérêt de savoir si les Mineurs, ou les Bénédictins, montrèrent plus de zèle à poursuivre Jeanne que les Dominicains »

(II, p. XLVI); et quand il philosophe ainsi sur toute cette histoire : « Si fanatiques que soient des hommes, ils le sont toujours moins que leurs idées. Entre tant de mortels poisons de l'esprit, en est-il de plus violent que l'idée unitaire? Unité catholique, unité révolutionnaire, c'est tout un. Une infraction à cet esprit unitaire, voilà ce qui dans tous les temps a mérité l'excommunication des Églises religieuses ou politiques. Une pensée solitaire, voilà de quoi mériter la haine et la persécution de tous ceux qui pensent en groupe. » (t. II, p. LX).

III. — M. Jules d'Auriac ne s'est pas proposé d'écrire une histoire suivie de Jeanne d'Arc, mais de présenter des observations sur les principaux événements de sa vie. Désireux d'en donner l' « explication rationnelle », il s'efforce d'élucider les points les plus difficiles, les plus irritants, les plus scabreux, ceux que les historiens à la mode escamotent dans des phrases élégantes et creuses.

Partant de la « fatale histoire » du signe, M. d'Auriac dit (p. 51) : puisque Jeanne l'a « inventée » et « soutenue avec une si maladroite tenacité, n'est-il pas permis de supposer qu'elle inventa aussi les autres? » Il prend donc Jeanne pour une sorte de simulatrice qui, malgré son « extrême piété », vit dans la religion « un moyen dont elle se servait à volonté » (p. 52); il dit qu'elle tint « à se faire passer pour une personne surnaturelle » (p. 99); qu'elle voulut étonner, éblouir ses juges (p. 45, 68) et qu'à l'heure suprême elle « était trop engagée pour reculer dans ses affirmations », obligée de soutenir ses voix, ses visions, quelle qu'en fût l'origine (p. 280). Néanmoins, d'après lui, « dans les déclarations de Jeanne relatives à ses voix, il y a une partie sincère et une autre qui ne l'est pas... Elle est sincère quand elle affirme qu'elle entend toujours les voix — *sans bien comprendre ce qu'elles disent*. Tant qu'elle a été en guerre ou à la cour, ses voix répondaient toujours à ses désirs, car elles étaient ses désirs mêmes; prisonnière, abandonnée, doutant de l'avenir, que pourraient-elles lui dire? Par la même raison, elle attribue à ses voix tous ses succès; quant à ses revers, les voix ne lui avaient pas commandé les opérations qui y conduisirent. »

Évidemment l'histoire de l'ange est difficile à expliquer. M. P. Champion dit que Jeanne s'y est « aventurée ». Jusqu'à quel point cette aventure est-elle compatible avec la « divine candeur »

que M. Champion reconnaît à Jeanne? Mais M. d'Auriac est-il fondé, pour cela, à présenter Jeanne comme une simulatrice, d'autant plus que, d'autre part, il lui reconnaît « l'universalité du génie » (p. 186) un « robuste bon sens », « un esprit pratique » (p. IX), un grand « tact » (p. 134)? « Son intelligence, dit-il, a autant de précision, autant de bon sens que d'enthousiasme et de feu » (p. 61). Il la déclare « une fille vraiment pure », « naturelle, souriante, charmante », « très équilibrée, pondérée, prudente ». — M. d'Auriac admet d'autant plus facilement l'hypothèse de la simulation qu'il croit Jeanne atteinte d'hystérie. Mais l'était-elle vraiment et qu'entend-on par là? Dans la lettre du Dr Georges Dumas que M. Anatole France a publiée en appendice à sa *Vie de Jeanne d'Arc*, cet éminent savant déclare que, « si Jeanne se rapproche des hystériques par certains traits, elle s'en éloigne par d'autres ». Un aliéniste, le Dr Rouby, mort octogénaire en 1920 et qui, dans la dernière année de sa vie, s'est occupé de Jeanne d'Arc, — après avoir longtemps étudié sainte Thérèse et sainte Marguerite-Marie Alacoque — soutenait que Jeanne n'était pas hystérique, mais atteinte d'hystérose, « les deux mots, dit-il, exprimant deux affections bien différentes ». Il aurait bien fait de définir ces termes. En tout cas, il n'admet aucunement que Jeanne fut une simulatrice [1]. « Jeanne, dit-il, jusqu'au dernier moment de sa vie, fut une hallucinée, mais elle croyait en ses voix, sans se rendre compte qu'elles n'étaient pas réelles... Jeanne ne voulut jamais tromper qui que ce soit; elle fut d'une réelle et complète bonne foi dans ses actes et ses paroles, mais, comme elle avait des hallucinations, celles-ci déterminèrent ses paroles et ses actes au moment même où elle les entendait, sans qu'elle s'inquiétât de rien autre chose [2]. »

Cette histoire de l'ange et de la couronne où M. d'Auriac voit une fiction ou un mensonge, le Dr Rouby l'explique par une hallucination. L'explication est-elle compatible avec le fait que, le matin

1) L'étude du docteur Rouby a paru dans sa revue *L'Union des races* (Alger), de juillet 1919, à mars 1920. Il n'a fait qu'insérer ses idées médicales dans des pages entièrement empruntées au beau livre de Marcel Hébert, *Jeanne a-t-elle abjuré?* (Paris, Nourry, 1914), livre qu'il ne cite pas et dont il ne nomme l'auteur qu'une fois. Il ne pouvait guère prendre un meilleur guide, mais il aurait dû le faire connaître davantage.

2) *L'Union des Races*, nov. 1919, p. 328.

même de son supplice, Jeanne déclara à ses juges que c'était elle-même qui était l'ange?

M. d'Auriac dit (p. 57) que Jeanne « était si peu visionnaire qu'elle ne croyait pas aux apparitions des autres », et il allègue en manière de preuve l'aventure de Catherine de La Rochelle. Que vaut ce raisonnement? Si Jeanne exigeait naïvement que Catherine lui fît voir la dame qui lui apparaissait, « cela prouve, dit Marcel Hébert, à quel point elle croyait à la réalité matérielle, objective, de ses propres visions[1] ». — Cela prouve aussi son ignorance des idées théologiques de l'époque, sur les visions. — Elle admettait la plus stricte matérialité de ses apparitions. « Vîtes-vous saint Michel et les anges en corps et en réalité? » « Je les vis des yeux de mon corps aussi bien que je vous vois. » (4e interrogatoire public).

Après avoir brièvement critiqué la thèse fondamentale de M. d'Auriac, je ne releverai que quelques détails de son livre.

Il dit que l'année 1425 « est celle où Jeanne assure avoir entendu pour la première fois la voix de l'archange ». Jeanne n'a jamais usé d'une chronologie aussi précise; elle a seulement déclaré qu'elle eut sa première révélation à l'âge de treize ans environ. Comme on ne sait pas au juste l'année de sa naissance, il se peut qu'elle ait entendu sa première voix en 1424. — M. d'Auriac dit, à plusieurs reprises, qu'elle l'entendit « un jour de jeûne ». Or d'après l'article X du réquisitoire, « elle n'était pas à jeun et n'avait pas jeûné la veille[2] ». — M. d'Auriac dit encore : « Dans sa prison, elle aura besoin d'un nouveau consolateur, et ce sera saint Gabriel, évidemment parce qu'elle l'a vu dans la chapelle du château devant laquelle elle passait pour aller à ses interrogatoires; elle n'en parle pour la première fois que le 11 mai 1431 ». Ce fut dans l'interrogatoire du 9 mai, et non pas du 11, qu'elle parla de Gabriel, mais elle en avait déjà parlé le 3 mars et la première assertion de la cédule requisitoire du 5 avril dit qu'elle a vu « parfois saint Gabriel » depuis le commencement de ses apparitions.

Ces diverses réserves n'empêchent pas le livre de M. d'Auriac d'être très intéressant, très fort. Il n'est d'ailleurs pas offensant pour Jeanne d'Arc, puisqu'il reconnait en elle « une personnalité » non

1) Hébert, ouv. cité, p. 27, note 1.

2) Cf. Pierre Champion, t. I, p. 178; t. II, p. 128 et 359-360.

seulement extraordinaire, mais *unique*. « Il y a eu, dit-il, d'autres héroïnes; bien des femmes surent combattre comme des hommes; mais il n'en est pas une seule, surtout dans un âge si tendre, qui se soit révélée tout d'un coup soldat, général, politique; et si l'on ajoute à ce triple caractère, dont la réunion est déjà si surprenante, celui de l'*illuminée*, de la *voyante*, voilà le prodige, voilà le phénomène qui fut montré une fois seulement à l'univers Les hommes ont connu des héros, des saints et des êtres en qui la foi populaire a vu jusqu'à des incarnations de Dieu, mais aucun de ces personnages exceptionnels n'a réuni en lui autant d'expressions diverses — et contraires entre elles — que la vierge de Domrémy. Napoléon n'a pas eu de visions; Vincent de Paul ne s'est pas dit inspiré de Dieu, et Bouddha n'a pas combattu (P. I-II). » Albert Houtin.

A. Houtin. — **Le père Hyacinthe, réformateur catholique. 1869-1893**. — Paris, Nourry, 1922. Un vol. in-12. Avec un portrait. 362 pages.

Malgré tout le respect qu'inspire le héros sincère de ce livre, et malgré la manière sobre de son excellent historien, on ne peut se défendre de découvrir à cette biographie minutieuse un intérêt presque constamment romanesque, d'en attendre les péripéties avec une impatience qui n'est pas d'ordre exclusivement scientifique. La destinée tragique du Père Hyacinthe se dessine plus fortement encore dans ce second volume que dans le premier. Les faits matériels y sont peu de chose : après sa sortie de l'église romaine, il tente à Genève, puis à Paris, de créer une église libre et ses essais avortent; son union spirituelle avec Madame Mériman, déjà dessinée dans la période antérieure au coup de théâtre de septembre 1869, trouve son achèvement logique dans le mariage célébré en septembre 1872. — L'essentiel de cette période est ailleurs : M. Houtin, grâce à cette magistrale sûreté de notation que nous avons déjà louée, nous fait vivre heure par heure avec le P. Hyacinthe tâtonnant « dans des lieux où rien ne luit ». Il est sorti de l'Église et il reste comme un peu étourdi de son acte. Il attend le Concile; il attend encore plus anxieusement le mot venu de ses amis ou du grand public qui approuvera sa conduite, la justifiera à ses propres yeux. Ce mot ne vient pas.

Peut-on dire qu'il soit jamais venu? et cet isolement fut un des tourments de toute sa vie, le pire sans doute. Le sentiment de solitude, avant la rupture, était, en lui, pour une bonne part, de romantisme inconscient; après la rupture, il correspond à une réalité contre laquelle il se heurte et qui souvent l'égare ou l'épuise. Ses souffrances sont réelles, Mgr Darboy le reconnaissait (p. 6), mais elles sont plus morales qu'intellectuelles. Trop compliqué encore pour certains libéraux, français et surtout génevois, catholiques « sans flamme, sans lumière et sans chaleur », trop peu théologien pour les vieux catholiques de l'École de Döllinger, il a de constantes alternatives d'audace et de timidité et, lorsque tout à fait isolé, il irait pour un peu aux solutions individualistes, les formes qu'elles prennent en Amérique lui donnent le vertige et le rejettent dans une incertitude de plus en plus douloureuse.

En somme il apparaît comme médiocrement armé pour la lutte lorsqu'il se trouve seul à seul avec sa doctrine. Doctrine qui se réduit, il s'en rend bientôt compte, à deux thèses sans plus : une protestation contre le dogme de l'infaillibilité; une affirmation du droit du prêtre catholique au mariage et à la vie de famille — et encore ne peut-on dire qu'il ait jamais envisagé la question du célibat ecclésiastique dans toute son ampleur et qu'il se soit élevé au-dessus du cas personnel.

Son action était frappée d'impuissance par son extraordinaire inaptitude à ce réalisme qui fait la force des grands réformateurs religieux, et aussi par sa culture toute sentimentale : « Sur le monde et la race humaine, dit le diplomate américain Bigelow, il en savait moins long que n'importe quel homme adulte que j'aie rencontré. Il était aussi simple et candide à quarante ans que le sont à dix la plupart des enfants. »

S'il ne s'abandonna pas, il le dut à une croyance, qui augmentait avec le sentiment de sa solitude, à sa mission providentielle et à celle de tout ce qui le touchait de près. Dans ses crises intérieures, il voit l'effet d'une loi religieuse de l'humanité, « des conditions de l'âge présent, âge de crise et de transition. » Il attribue un rôle dans le plan divin à celle qu'il a choisie — ou qui s'est choisie — pour sa femme. Il place sur la tête de son fils de touchantes espérances messianiques : « Que l'Église et l'enfant naissent ensemble pour la gloire et le règne de notre Dieu » (p. 142).

Volontiers aussi il estime que tout un ordre, toute une église ou toute une nation parlent par sa bouche, marchent à sa suite : il est, dit-il une fois, « le seul religieux dans lequel vive encore l'idée du Carmel » (p. 152). En 1871, il veut demander au vieil empereur Guillaume de ne pas user de rigueur à l'égard de la France, et se rend à Versailles en plénipotentiaire de l'idéal français. Il va de soi que cette transposition en sublime de tous ses actes touche de très près à la naïveté, et l'ironie pourrait aisément s'exercer sur les jugements sévères que le P. Hyacinthe porte à plusieurs reprises sur certains « grands personnels » : Gambetta, « roi temporaire d'une démocratie », le P. Didon auquel il reproche de dire : « mon mouvement » etc. (pp. 210-211).

Cet égocentrisme du P. Hyacinthe n'a-t-il pas un peu dérouté ses contemporains? N'a-t-on pas à la longue reproché à sa réforme d'être insusceptible d'extériorisation? Il faut remarquer combien sont rares les conversions qu'il a obtenues et, même au temps de ses plus vifs succès, à l'église de la rue d'Arras ou aux conférences du Cirque d'hiver, combien il a peu agi sur la jeunesse. Le personnel ecclésiastique ou même les fidèles qu'il groupe autour de lui sont plutôt des « sympathiques » que de véritables adeptes ; ils se recrutent parmi les convertis-nés, les gallicans, les héritiers de traditions jansénistes, ou encore les libres-penseurs qui ne veulent pas refuser aux croyances positives un culte minimum fait surtout de souvenir. Lorsque le flux et le reflux de sa pensée ramenaient le P. Hyacinthe vers une réaction religieuse ou politique, cette communauté un peu artificielle menaçait rapidement de se désagréger, et le découragement gagnait aussitôt son pasteur.

Sans négliger aucunement les autres sources d'information sur les actes et la pensée du P. Hyacinthe, lettres, brochures, articles etc., c'est encore au *Journal* du Père, que M. Houtin a emprunté les documents essentiels du second tome de cette précieuse biographie — et rien ne saurait donner de plus saisissante révélation d'un caractère. Cette vie intérieure à la merci du moindre événement, de l'émotion quotidienne s'exprime, s'explique beaucoup mieux dans cette confession morcelée, au jour le jour, hâtive, souvent un peu haletante, que dans des mémoires lentement élaborés. Le *Testament* où le P. Hyacinthe s'est attaché à dresser un compendium de ses idées sur la réforme catholique, retient mal l'attention en

dépit de sa qualité littéraire. Au contraire, ses élans les plus émouvants, le meilleur et le plus typique de cette pensée qui est tout sentiment, vivent dans ces notes inégalement développées, mais toutes écrites sous le coup d'une impression directe, actuelle. Le réformateur s'y montre tel qu'il se voit, avec ses enthousiasmes, sa fougue, sa bonté — et aussi ses quelques injustices, et surtout sa théologie sommaire, la banalité de sa morale et de sa psychologie.

Il lui est arrivé de croire qu'il réalisait le *fides quærens intellectum* et peu d'hommes ont porté en eux une pensée aussi éloignée de la curiosité anselmienne. C'est pour beaucoup cette passivité, cette stagnation d'esprit en matière doctrinale qui a causé la ruine de son action religieuse. Trop souvent le verbalisme — un verbalisme qui n'est pas sans de grandes beautés formelles — lui donne l'illusion de la spéculation philosophique, du mouvement et de la création. L'*Église catholique nationale de Genève*, l'*Église catholique gallicane*, fondées sur des chartes d'une indéniable éloquence, semblent des ombres à la recherche d'un corps dogmatique.

« Stérile et incompris » dira-t-il en parlant de lui avec une sévérité douloureuse, au moment ou l'Église de Paris va passer dans des mains étrangères (1893). — Aveu qu'il prononça après quelque vingt-quatre ans d'essais qu'il avait tentés seul, qu'il avait poursuivis avec une héroïque endurance morale et qui aboutissaient à « montrer ce qu'on ne pouvait pas faire » (p. 352). Il avait, dit-il, un « programme sincère, mais incomplet » — incomplet peut-être de toute une philosophie religieuse.

P. Alphandéry.

Max Löhr. — **Einführung in das Alte Testament**, Leipzig, Quelle et Meyer, 1912, 125 pages.

Cette plaquette, qui fait partie d'une collection appelée « Science et culture », est destinée à initier le public cultivé aux problèmes qu'a résolus ou qu'essaie de résoudre la critique historique appliquée aux livres de l'ancien Testament.

L'auteur estime qu'il n'est pas possible actuellement d'écrire une véritable histoire de la littérature d'Israël ; car nous ne connaissons ni l'ordre chronologique exact des œuvres, ni la personnalité des

auteurs, ni l'évolution des genres littéraires, ni le rôle que les fragments conservés ont joué dans l'ensemble de la vie de la nation.

Il se borne, dans une première partie, à « tenter une esquisse » de cette histoire littéraire, en s'attachant surtout à suivre l'évolution intérieure des différents genres (poésie, histoire, droit, théologie). Puis il discute sommairement quelques « problèmes littéraires importants » : composition du Pentateuque et de Josué, des livres des Juges, de Samuel, des Rois et des Chroniques, d'Ésaïe, de Jérémie et des Douze petits prophètes. Une troisième partie traite de la littérature de l'Ancien Testament à la lumière des littératures de l'Asie antérieure et de l'Égypte. Viennent enfin une histoire du canon et une histoire de l'écriture et du texte.

M. Löhr a su dire beaucoup de choses en peu de mots. Et son opuscule constitue un fort bon exposé de l'état présent de la critique de l'Ancien Testament. On a, du reste, le plaisir de constater que l'auteur ne professe pas sur les résultats de ce travail oritique le scepticisme que pouvait faire attendre ses déclarations initiales. Il adopte, en général, sur l'âge des différents livres, des conclusions fort nettes, qui sont celles de la majorité des critiques depuis Graf et Wellhansen. Et, même dans les questions les plus contreversées, il n'hésite pas d'ordinaire à indiquer les solutions qu'il préfère.

Il insiste, par exemple, — et avec raison — à la suite de M. Gunkel, sur l'importance du « stade prélittéraire », où poésies et traditions se transmettaient par voie orale. Il se prononce, d'autre part, contre M. Gunkel et pour M. Bernhard Luther, dans la question de la personnalité du yahviste et de l'élohiste : J et E designent, selon lui, des individualités accusées, de « grands théologiens » (p. 44), non des écoles de collecteurs de traditions. Il admet que le Deutéronome primitif a pu exister dès l'époque d'Ézéchias et provoquer la réforme attribuée à ce roi. Contrairement à M. Duhm et d'accord avec M. Budde, par exemple, il estime que les « chants sur le serviteur de Yahvé » faisaient partie intégrante de l'œuvre du second Esaïe. Ce « serviteur » était-il une personne ou une personnification ? Ici il ne se prononce pas. Il ne tranche pas non plus la question de l'unité d'auteur des chapitres 56-66 du livre d'Esaïe. En revanche il rejette catégoriquement l'authenticité des derniers versets du livre d'Amos (9, 7-15) malgré la défense qu'en a présentée M. Gressmann :

il les cite comme « l'exemple classique » des additions messianiques ultérieures. Il croit cependant, avec le même critique, que le schéma messianique a existé en Égypte longtemps avant d'être adopté par les prophètes d'Israël. Il regarde également comme extrêmement probable une dépendance entre l'ancien droit israélite et le code de Ḥammourabi.

Étant donnée la proportion des solutions assurées qu'admet M. Löhr, on regrette qu'il n'ait pas adopté pour son exposé un plan plus chronologique. Celui qu'il a choisi ne fait guère apparaître aux yeux du lecteur profane le lien organique des œuvres littéraires israélites avec les événements politiques, l'état social, les idées religieuses des époques qui les ont produites.

Adolphe Lods.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. J. M. de Groot. — **Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas**, gr. in-8 de viii-404 p., Berlin, Reimer, 1918. — L'illustre sinologue hollandais dont la science déplore la perte récente, analyse ici le fond commun de notions métaphysiques et religieuses qui se trouvent à la base tant du Taoïsme que du Confucéisme, et dans lesquelles, par suite, se traduit le plus profondément l'essence de la mentalité chinoise. On apporte ainsi un correctif au préjugé simpliste qui fait dire couramment que les Jaunes ont trois religions, celle des Lettrés, celle de Lao-tseu et celle du Bouddha; on montre avec netteté que le Tao et le Tö, ainsi que maints postulats théoriques et pratiques, s'imposèrent aux diverses doctrines ou églises; et l'on précise les traits principaux de la « Weltanschauung » chinoise, impliqués soit dans le calendrier, soit dans les procédés divinatoires. P. Masson-Oursel.

Robert Cornell Armstrong. — **Light from the East. Studies in Japanese Confucianism**. Gr. in-8 de xv-326 p., Univ. of Toronto, 1914.

Frederick Goodrich Henke. — **The philosophy of Wang Yang-ming**, translated from the Chinese. In-8 de xvii 512 p ; Chicago, Open Court Publ. Co, 1916. — L'histoire du confucéisme nous autorise à grouper ces deux sujets, attendu que Wang Yang-ming, — en japonais Oyomei — a laissé une trace profonde sur le confucéisme japonais, qui fait l'objet du premier de ces ouvrages. Henke a rendu un service signalé en préparant une traduction des œuvres et des lettres de ce Chinois fameux (1472-1529), qui plaida la cause de l'idéalisme avec des arguments de sentiment, analogues à ceux de Thomas Reid en faveur du réalisme; on retrouvera dans sa dialectique fondée sur les « données immédiates de la conscience » un écho de l'innéisme de Mencius, comme des thèses mahâyânistes du dhyâna. Grâce à R. C. Armstrong on situera l'action de ce penseur dans l'histoire du confucéisme japonais, où son influence s'est combinée avec l'influence antérieure de Tchou-hi. Et c'est un spectacle instructif, de constater de quelle façon particulière se sont mêles, en des pensées japonaises, des systèmes soit authentiquement chinois, soit de provenance indienne, qui fusionnaient parallèlement, mais en un agencement distinct, au sein du classicisme chinois. P. M.-O.

Pierre Mertens, S. J. — **La légende dorée en Chine ; Scènes de la vie de mission au Tche-li sud-est.** Lille et Paris, Soc. S. Augustin, Desclée, de Brouwer, 1920. In-8 de x-310 p., illustré. — Tableau plein de candeur de la vie en Chine des missionnaires catholiques. Nous ne manquerons pas au respect dû à toute œuvre de foi en regrettant que la Préface, écrite par Mgr H. Lécroart, vicaire apostolique du Tche-li sud-est, présente les « païens » comme des dégénérés. Malgré son parti-pris d'impartialité, l'esprit critique, également intéressé par les diverses civilisations, montre plus d'humanisme — et plus d'humanité. P. M.-O.

Édouard Chavannes. — **Contes et Légendes du Bouddhisme chinois**. Préface et vocabulaire de Sylvain Lévi. Bois dessinés et gravés par Andrée Karpelès. Paris, Bossard, 1921 (Classiques de l'Orient, IV). In-8 de 220 p.

Fables chinoises du IIIe au VIIIe siècle de notre ère (d'origine hindoue), traduites par Éd. Chavannes, *versifiées par* Mme Éd. Chavannes. Paris, Bossard, 1921. In-16 de 95 p. (Petite collection orientaliste, II), avec 46 dessins par Andrée Karpelès. — Ces *Contes* et *Fables* du Bouddhisme chinois sont des extraits des *Cinq cents Contes et Apologues* (3 vol. in-8, Paris, Leroux, 1910-1911), traduits par le maître de la sinologie contemporaine. Livres d'achat facile et bon marché, quoique d'édition élégante, ils feront connaître hors du cercle étroit des spécialistes la contribution capitale apportée à l'étude du folk-lore universel par Éd. Chavannes, en retrouvant dans le canon bouddhique chinois de vieux apologues hindous, convertis en récits édifiants et mis de la sorte au service d'une religion positive. Mme Ed. Chavannes et l'Association Française des Amis de l'Orient rendent, par cette double publication, non-seulement un tribut à une grande mémoire, mais un service à l'histoire comparée des civilisations.

P. M.-O.

E. Rodocanachi. — **Histoire de Rome de 1354 à 1471.** *L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège* (Paris, Auguste Picard, 1922, in-8 VIII-520 pages ; 16 gravures; prix : 20 francs). — Suite d'une *Histoire de Rome de 1342 à 1354*, parue il y a trente-quatre ans, ce volume a été préparé par un bon nombre d'études fragmentaires, importantes au point de vue artistique, idéologique et social. Il raconte donc avec d'excellentes garanties l'opposition que fit aux papes le peuple de Rome, « jusqu'à l'époque où, résigné à l'asservissement, trop heureux de vivre des générosités du Saint-Siège et des profits que lui procurait sa présence, il s'abandonna, à l'exemple d'ailleurs du reste de l'Italie ».

A. Houtin.

I. de Récalde. — **Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus d'après les documents, adapté du récent ouvrage espagnol de don Miguel Mir. I. Les Principes.** — Paris, libraire Moderne, in-8, 578 p. ; 12 francs. — Mir, — qui mourut membre de l'Académie r[illegible] d'Espagne, — entra très jeune dans la Compagnie de Jésus et s'y consacra surtout à l'histoire de la Société. Il publia la première édition critique des lettres de saint Ignace qui fraya la voie à la collection des *Monumenta historica Societatis Jesu*. L'œuvre de toute sa vie fut une magnifique *Historia interna documentada de la Compañia de Jesus* (Madrid, Rates Martin, 1913, 2 vol. in-8). M. de Récalde en commence la publication qu'il enrichit encore de son érudition. Ce premier volume concerne la fondation de la Compagnie, ses règles essentielles et son esprit, les constitutions et les exercices spirituels.

A. H.

F. Duine. — **La Mennais.** *Sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits* (Paris, Garnier frères, 1922, in-8, III-389 pages ; prix : 10 francs). — En 1912, la *Revue* a loué (tome LXVI, p. 404) d'excellentes *Pages choisies* de Lamennais, publiées par M. Duine. Elle doit signaler aujourd'hui la véritable petite encyclopédie Ménaisienne qu'il vien de publier : livre condensé, ferme, impartial, courageux, qui représente vingt-cinq années d'un travail conduit avec une parfaite méthode.

A. H.

Don Bernard de Boisrouvray, bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre). — **Monseigneur Gay**, *évêque d'Anthédon, auxiliaire de S. E. le cardinal Pie (1815-1892). Sa vie. Ses œuvres, d'après des documents inédits.* Avec une lettre préface de S. G. Mgr Rivière, archevêque d'Aix (Tours, Alfred Mame, 2 vol. gr. in-8, XIV 431 et 448 pages ; prix : 35 francs). — Les œuvres complètes de Mgr Gay formeraient environ une trentaine de volumes : plusieurs ont atteint un nombre respectable d'éditions et ont été traduits à l'étranger. Cet écrivain méritait donc une biographie. L'un de ses admirateurs lui en a consacré une monumentale. D'abondants documents sont honnêtement livrés ; d'utiles notes facilitent la compréhension de certaines questions dogmatiques. L'œuvre est moins riche en psychologie qu'en théologie ; le héros n'est point suffisamment replacé dans son cadre historique et, ça et là, apparaissent les préjugés chers à la congrégation de Solesmes (par exemple, le pseudo-Denys appelé saint Denys l'Aréopagite).

A. H.

Nicola Turchi, Docente di Storia delle Religioni nella R. Università di Roma. — **Manuale di Storia delle Religioni.** 2ª edizione aumentata. Turin, Milan, Rome. Fli Bocca, 1922, in-8, XV-659 pages. Prix : 60 lire. — Dans le

tome LXIX (1914) de la Revue, M. J. Toutain a présenté et loué, comme il convenait, la première édition de cet excellent ouvrage. Je ne puis que renvoyer à son compte rendu ceux qui désireraient des détails sur l'économie du livre, me bornant à ajouter que la seconde édition mérite d'être recommandée plus chaleureusement encore. L'auteur a tenu à jour son immense bibliographie, développé l'introduction, consacré un chapitre à part aux religions du Mexique et du Pérou, enrichi son exposition d'un long et très important chapitre sur les religions de mystères, ainsi que de divers paragraphes sur celles des Manichéens, Mandéens, Arméniens et Lithuaniens. Une copieuse table des matières, des noms propres et des abréviations permet de trouver immédiatement tout ce qu'on peut désirer dans ce précieux répertoire.

A. H.

CHRONIQUE

Publications récentes.

M. L. Halphen, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, dont les médiévistes connaissent les excellentes études d'histoire carolingienne et capétienne et dont tous les historiens ont apprécié le livre pénétrant sur l'histoire en France au XIXe siècle, a été chargé par la librairie Champion d'organiser et de diriger une collection de textes intitulée : *Les Classiques de l'histoire de France au Moyen-Age*. Elle sera composée de volumes renfermant chacun un texte ou un groupe de textes (texte original avec variantes, et traduction, plus une introduction et des annotations historiques). Dans la liste qui nous parvient des ouvrages dont la publication est prévue dès le début, nos lecteurs verront qu'il en est un grand nombre dont l'intérêt pour les études d'histoire religieuse est primordial. Nous avons donc toutes raisons de souhaiter à cette précieuse collection en projet la plus complète réalisation.

Grégoire de Tours. — Fredegaire (avec les *Gesta regum Francorum*). — Fortunat. — Vies de saints de l'époque mérovingienne (choix). — Les lois franques (avec quelques extraits des autres lois barbares). — Les Annales royales et choix de petites annales carolingiennes. — Einhard, Vie de Charlemagne. — Le Moine de Saint-Gall, Vie de Charlemagne. — Einhard, Correspondance et Translation des saints Marcellin et Pierre. — Alcuin, Œuvres choisies. — Codex Carolinus. — Choix de poésies carolingiennes. — Les Capitulaires carolingiens (choix). — Les biographes de Louis le Pieux. — Paschase Radbert, Epitaphium Arsenii. — Nithard. — Les Annales de saint Bertin. — Les Annales de saint Vaast. — Loup de Ferrières, Correspondance. — Abbon, Le siège de Paris. — Flodoard, Annales. — Flodoard, Histoire de l'Église de Reims. — Gerbert, Lettres — Richer, Histoires. — Raoul Glaber. — Helgaud, Vie de Robert le Pieux. — Fulbert de Chartres, Correspondance. — Ademar de Chabannes, Chronique. — Recueil des miracles de saint Benoît, et recueils analogues. — Suger, Vies de Louis VI et Louis VII. — Suger, Lettres. — Galbert de Bruges. — Guibert de Nogent, Mémoires. — Lettres du XIIe siècle (choix). — Dudon de Saint-Quentin. — Guillaume de Jumièges et Guillaume de Poitiers. — Gestes des Comtes d'Anjou. — Orderic Vital. — Choix de textes relatifs à la 1re Croisade. — Rigord et Guillaume le Breton. — Histoire de Guillaume le Maréchal. — Villehardouin. — Robert de

Clary. — Pierre des Vaux de Cernay. — Chanson de la Croisade. — Guillaume de Puy Laurens. — Guillaume de Nangis. — Joinville. — Autres biographes de saint Louis. — Guillaume Guiard. — Chronique artésienne. — Geoffroi de Paris. — Textes relatifs au procès des Templiers et au « différend ». — Enquêtes du XIIIe siècle et textes relatifs à la société du XIIIe siècle. — Gilles le Muisis. — Jean le Bel. — Froissart. — Chronique de saint-Denis (la fin). — Christine de Pisan. — Jean de Venette. — Le religieux de saint-Denis. — Journal de Nicolas de Baye. — Monstrelet — Chastelain. — Olivier de la Marche. — Thomas Basin. — Chronique de Cousinot. — Journal d'un Bourgeois de Paris, XVe siècle. — Pamphlets, libelles et œuvres de circonstance du temps de la guerre de Cent Ans. — Documents historiques sur Jeanne d'Arc. — Commynes. — Chronique scandaleuse. — Deux ou trois volumes donnant le texte des principaux traités et documents diplomatiques des XIII-XVe siècles, etc,

— C'est par la revue italienne *Bilychnis*, dont la bibliographie est toujours précieuse, que nous avons eu connaissance des sommaires de *l'Archiv. f. Religionswissenschaft* (vol. 20, fasc. 1-2). M. A.-V. Domaszewski y donne une étude sur Vulcain. Le dieu suprême de la Pannonie était identifié avec cette divinité du panthéon latin ; il était représenté sur les étendards de l'armée romaine sous la forme du Minotaure ; c'est cette image qui est atribuée sur la colonne Trajane au génie de la Pannonie. Il était considéré comme dieu de la Victoire (aux *Volcanalia* se célèbre la *Victoria germanica* de Caracalla) et confondu avec le *Soleil* des Carthaginois. Enfin les néoplatoniciens y ont vu un Elios syncrétique. — M. F. Scheider commence, dans le même numéro, une étude de la *persistance du paganisme au Moyen-Age* étudiée surtout dans les coutumes que fêtaient les calendes de janvier et de mars. — L. Deubner publie un *Bulletin bibliographique critique des religions grecque et romaine* de 1911 à 1914. — M. C. Kazarow donne une notice sur un *bas-relief mithriaque*, découvert en 1918 dans le sud-ouest de la Macédoine. Aucun monument de ce genre n'avait été jusqu'ici découvert dans cette région.

— Congrès historique a Bruxelles en 1923. — Nous empruntons à la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain (avril-juillet 1922) la très importante information qui suit :

Le dimanche 2 avril les historiens belges se sont réunis à Bruxelles pour examiner la proposition faite par la *Royal historical Society* et la *British Academy* de Londres, de tenir à Bruxelles, en 1923, le Ve Congrès international des Sciences historiques. Après avoir décidé de ne pas inviter les représentants des empires centraux (Allemands et Autrichiens), l'assemblée a accepté à l'unanimité la proposition des historiens anglais. Le Congrès aura lieu l'année prochaine, pendant les vacances de Pâques. Un comité organisateur central a, dès à présent, été constitué. En font partie : M. H. Pirenne, président ; le R. P. Delehaye et M. F. Cumont, vice-présidents,

M. G. Des Marez, secrétaire général; M. Ch. Terlinden, trésorier; M. F. Ganshof, secrétaire adjoint. S. M. le Roi Albert a accordé son patronage au Congrès. Celui-ci, reprenant les traditions des Congrès tenus autrefois à Rome, à Paris, à Berlin et à Londres, comprendra, d'après les décisions provisoires, treize sections : Histoire de l'Orient; Histoire grecque, romaine et byzantine; Histoire du Moyen-Age; Histoire moderne, contemporaine et coloniale; Histoire religieuse et ecclésiastique; Histoire du droit; Histoire économique; Histoire de la civilisation (au sens restreint, c'est-à-dire philosophie, sciences, conceptions politiques et sociales); Histoire de l'art et archéologie; Méthode historique et sciences auxiliaires; Documentation sur la guerre mondiale; Archives et publications de textes. Le bureau du Congrès s'est adjoint une cinquantaine de membres, constituant le comité organisateur, choisis parmi les historiens belges, qui dès à présent prépareront l'organisation provisoire des sections ainsi que la propagande. La cotisation pour les participants est fixé à 50 francs (belges).

Nos études ne peuvent manquer d'occuper une place de premier rang dans les travaux de ce Congrès; outre qu'une section est tout entière consacrée à l'histoire religieuse, la présence parmi les organisateurs de ce Congrès — et au sein même de son bureau — de plusieurs maîtres éminents de la science actuelle des religions est une garantie du bénéfice qu'en tireront nos disciplines.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 18 février 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Ch. Guignebert préside. Présents : Mlle Prunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, Choublier, Danon, Delmas, R. Dussaud, Goguel, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Nicolardot, Ort, Pommier, de Pulligny, Roman, Sidersky, Sinapian.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président expose le résultat des démarches entreprises par le Bureau en vue de la célébration du Centenaire de Renan. Le Bureau communiquera à la Société, dans une prochaine séance, des propositions formes au sujet des solennités à organiser.

Le Président donne lecture d'une lettre du Haut-Commissaire de la République Française en Syrie informant la Société Ernest Renan qu'il a fait apposer des plaques sur la maison occupée par E. Renan lors de sa mission en Syrie et sur la tombe de sa sœur Henriette Renan.

MM. *Dussaud et Sidersky* saluent ces initiatives. Le Président annonce à la Société la création d'une *Fédération des sociétés françaises de sciences*

philosophiques, historiques, philologiques et juridiques dont M. F. Brunot, Doyen de la Faculté des Lettres de Paris, lui a communiqué les statuts. Sur proposition de M. *Ad. Lods*, il est décidé que le Bureau étudiera la question de l'adhésion de la Société Ernest Renan à cette Fédération.

Le Président signale la publication toute récente d'un livre de M. Maurice Goguel, membre de la Société : *Introduction générale au Nouveau Testament* (t. III : Les Actes des Apôtres).

La parole est donnée à M. *Sidersky* pour une communication, dont le texte suit, sur l'*Origine du mot Nazarenos* :

Antérieurement à l'Exil, les habitants de la Palestine parlaient l'hébreu exclusivement, et ce ne sont que les dignitaires de la Cour, et sans doute aussi quelques autres personnages, qui connaissaient l'Araméen. Ce fait résulte nettement du récit du livre *II Rois*, (XVIII, 26), de la réception du général assyrien Rabsaqué par les officiers du roi Ézéchias. Au retour de l'Exil, la langue parlée des Juifs était l'Araméen, mais l'on a conservé l'hébreu, comme langue sacrée et littéraire. Deux ou trois siècles après, l'hébreu n'était plus connu que par l'étude des livres sacrés, enseignés par les prêtres et les scribes, et inspirés par les doctrines de lépoque. A Jérusalem, l'étude des livres sacrés était facilitée par la parenté de l'hébreu biblique avec l'idiome du pays, l'*Araméen*. Il n'en était point de même à Alexandrie, les juifs y parlaient le grec et l'on avait établi à leur usage *la version des Septante*. Certains termes hébraïques, dont on avait déjà oublié le sens exact, furent rendus par des mots hébreux précisés, quelquefois par des termes grecs exprimant un sens approché, soit le sens donné par les rabbins de l'époque. *L'Hexaple d'Origène* nous offre quelques spécimens de ce chaos linguistique, le même mot hébreu ayant été traduit différemment par *Aquilas*, *Symaque*, *Théodotion* et les *Septante*.

Cette situation s'aggrava avec le temps : certains termes hébreux ayant totalement perdu leur sens primitif, le texte biblique reçut par endroits des interprétations erronées, provoquant des polémiques acharnées entre différentes écoles. Un exemple typique nous est fourni par le mot hébreu « *Sabbat* » lequel signifiait, à l'origine, *le jour de la pleine lune*, comme le « *Sabatu* » babylonien. Lorsque la *Sunamite* (II Rois, IV, 13) s'apprêta à aller voir le prophète Élisée, son mari lui dit : *Pourquoi vas-tu le voir en ce jour, qui n'est ni celui de la nouvelle lune* (Hodès) *ni celui de la pleine lune* (Sab-

bat)? — Le mot « *Sabbat* » conserve encore la même signification (*pleine lune*) dans le fameux passage (Lévitique, XXIII, 15) « *Vous compterez à partir du lendemain du Sabbat... sept semaines* ». Ignorant que le mot « *Sabbat* » signifie « *pleine lune* » et le traduisant uniquement par « *samedi* », Pharisiens et Saducéens se sont disputés entre eux sur la fixation de la fête de la Pentecôte, et, quelques siècles après, les Caraïtes avaient pris pour leur propre compte la théorie des Saducéens, qui furent eux-mêmes devancés par les Samaritains. Et les Pharisiens, qui avaient enseigné de compter les sept semaines à partir du lendemain de la fête de la Pâque, n'ont pu fournir que des explications fort embarrassées du passage cité du Lévitique.

Ce petit préambule nous permettra d'expliquer l'origine et la signification du qualificatif « *Nazaréen* » donné à Jésus, et que Salvatorelli fait dériver du mot hébreu « *Nazir* ».

C'est une réflexion que m'a suggérée la lecture du petit livre intitulé « *La Vie cachée de Jésus* », récemment publié par notre savant président M. Guignebert, et le moins que je puisse dire de cet ouvrage, c'est qu'il renferme un trésor d'érudition. C'est aux pages 66 à 73 de ce volume qu'on trouve, sous une forme condensée, une très intéressante dissertation sur le qualificatif « *Nazaréen* », avec un résumé de la thèse de Salvatorelli, basée sur l'institution du *Naziréat*, décrite dans *Nombres* (VI, 2 à 21). — Dans ce passage du Pentateuque, il ne s'agit que d'un vœu temporaire d'abstention et d'observances particulières; mais un passage d'*Amos* (II, 11-12) fait supposer l'existence du *Naziréat à vie* dont les titulaires sont mis en parallèle avec les prophètes. Bien que nous ne connaissons que très imparfaitement ce que fut au juste cette institution du Naziréat, M. Salvatorelli y voit quelque analogie avec le Christianisme primitif, d'où il conclut que le terme « *Nazaréen* » signifie « *le Saint* ».

Il y a là, à notre avis, une erreur linguistique, le terme hébreu « *nazir* » ne signifie nullement *sain* ou *sacré*; ce dernier se dit en hébreu « *Kados* » — terme employé dans *Nombres* (VI, 8), disant : *Pendant tout le temps de son naziréat, il sera consacré à l'Éternel.* — Et le fait que le mot hébreu « *Nazir* » a été conservé dans les versions grecques et latines (Ναζηραιος, *Nazareus*) prouve nettement qu'on ignorait depuis longtemps sa signification exacte; que les

diverses traductions données dans les Dictionnaires (*abstème, séparé, voué à Dieu, prince*) déjà nombreuses, ne permettent point d'en deviner le sens primitif.

Rappelons seulement qu'en dehors des passages cités plus haut de *Nombres* et d'*Amos*, le mot « *Nazir* » se rencontre dans *Juges* (XIII, 5, 7; XVI, 17), dans *Genèse* (XLIX, 25) et dans *Deutéronome* (XXXIII, 16). Dans *Juges*, à propos de *Samson*, il est dit qu'il fut le *Nazir de Dieu*; dans *Genèse* et *Deutéronome*, parlant de *Joseph*, il y est appelé le *Nazir de ses frères*. Il est bien difficile de voir dans l'un ou l'autre de ces passages quelque chose d'identique au « *Nazir* » de *Nombres* : l'abstème. Voilà pourquoi on traduit « *Nazir de Dieu* », consacré à Dieu (Samson); *Nazir de ses frères*, séparé de ses frères, ou bien, prince de ses frères (*Joseph*). Quant à l'orthographie du mot « *nazir* », nous le rencontrons dans *Amos* dans sa forme defecta, soit *noun, zaïn, reche*, et nous ignorons entièrement sa vraie prononciation d'autrefois.

Toutefois, il ne nous sera point difficile de retrouver l'origine et le vrai sens du mot « *nazir* », en regardant de plus près le texte biblique de *Nombres*, VI. Nous y lisons au verset 7, à propos des règles du Naziréat : *il ne se souillera point à la mort de son père, de sa mère, de son frère ou de sa sœur, car il porte sur sa tête la couronne* (nézer) *de son Dieu*. Or, le mot « *nézer* » veut dire *couronne*, comme dans *II Samuel* (1, 10), à propos de la mort du roi Saül, où l'Amalécite dit à David : *J'ai pris la couronne* (nezer) *qui était sur sa tête*. L'orthographie de « *Nezer* » (couronne) étant exactement la même que celle de « *nazir* », nous estimons que ce mot hébreu veut dire *couronné*. L'abstème de *Nombres* est *couronné par sa chevelure intacte*, Samson était le *couronné de Dieu*, Joseph était le *couronné de ses frères*. Jésus était le *couronné de ses disciples*, qui lui appliquèrent le qualificatif « *nezira* » (en araméen), dont la signification avait échappé aux rédacteurs grecs du Nouveau Testament; on l'a simplement grécisé en écrivant « *Nazarenos* », sur la paradigme de « *Magdalenos* ».

Des observations sont présentées par MM. *Guignebert, Danon, Goguel, Dussaud, Alphandéry, Lods* et *Schlouszch*.

La communication de M. Maurice Goguel : *L'état actuel du problème du quatrième Évangile* n'avait pu, lors de la dernière séance, être suivie de discussion, en raison de l'heure avancée. Cette discussion est ouverte

après que M. Goguel a sommairement rappelé les principes critiques auxquels il estime que doit se conformer toute étude objective du IVe Évangile. Mlle *Brunot*, MM. *Guignebert* et *Danon* reprennent et discutent différents points de l'exposé de M. Goguel.

La séance est levée à 6 heures 10.

Séance du 18 *mars* 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Guignebert préside.

Présents : Mme J. Mélon, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, A. Cahen, Choublier, Danon, Dujardin, R. Dussaud, Gaulthier, H. Girard, Glotz, Goguel, Homolle, Kindberg, Mayer Lambert, Lods, Macler, Michaut, Moncel, de Pulligny, Roberty, Sidersky, Sinapian, Toutain, Van Gennep.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président fait part de l'adhésion de la Société Ernest Renan à la *Fédération des Sociétés Françaises de sciences philosophiques, historiques, philologiques et juridiques.* Il expose les avantages que cette adhésion assure à la Société. Cette adhésion, dont le Président et le Secrétaire général ont pris l'initiative, est approuvée.

Le Président donne lecture de la lettre que la Société Asiatique a adressée à la Société Ernest Renan pour l'inviter à envoyer des délégués aux cérémonies qui seront célébrées en juillet 1922 en l'honneur du centenaire de la fondation de la Société Asiatique et de celui de la découverte de Champollion.

M. *Sidersky* offre à la Bibliothèque de la Société Ernest Renan l'ouvrage de l'abbé Vigouroux : *La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église.*

Le Président adresse à M. Sidersky les remerciements de la Société.

M. *René Dussaud* lit une étude sur le Folklore de l'Ancien Testament d'après sir J. Frazer. Cette étude représente une partie de l'Introduction que M. Dussaud a écrite pour la traduction française, à paraître prochainement, du *Folklore in the Old Testament* de Sir James Frazer.

Une discussion est ouverte à laquelle prennent part MM. *H. Girard*, *Guignebert*, *Van Gennep*, *Lods*, *Danon*, *Mayer Lambert*.

M. *H. Girard* annonce que le dernier ouvrage de M. G. Huet : *Les Contes populaires*, paraîtra incessamment à la librairie Flammarion.

M. *Ed. Pottier* fait une communication sur le *sanctuaire de Iasili-Kaia* (*Cappadoce*). MM. *Toutain*, *Danon*, *de Pulligny*, *Guignebert* et *Lods* présentent des observations. La séance est levée à 6 heures 1/4.

Séance du 22 avril 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Guignebert préside.

Présents : Mme Mélon, Mlle Brunot, MM. Guignebert, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bélot, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Danon, Deny, Dussaud, De Faye, Geuthner, Goguel, Homolle, Lods, Macler, Masson-Oursel, Pommier, Roman, Sartiaux, Sidersky, Sinapian.

Le Secrétaire donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observation.

M. *Sidersky* remet à la Société une adresse en hébreu biblique qu'il avait rédigée à l'occasion de la promotion d'Ernest Renan au grade de commandeur de la Légion d'honneur.

La parole est donnée à M. *Henri Berr* pour un exposé, dont un résumé suit, sur la place qui pourrait être faite dans l'enseignement en France à l'histoire des religions.

M. H. Berr rappelle les termes de la question tels qu'ils avaient été posés par M. G. Belot au cours de la séance d'avril 1920 de la Société Ernest Renan. Il estime que la lacune signalée à maintes reprises dans l'enseignement secondaire n'est pas aussi complète qu'on l'a dit ; au cours des études d'histoire, de géographie humaine, de littérature ou de philosophie prévues par le programme de l'enseignement des lycées, le professeur — à condition toutefois d'avoir reçu lui-même une formation suffisante en ces matières — peut aisément trouver des occasions nombreuses, notamment dans les explications de textes, de renseigner les élèves sur les principaux faits de l'histoire des religions ou des idées. En fait il donne un enseignement *diffus* de ces disciplines.

Peut-on y substituer un enseignement suivi, des exposés évolutifs ? Faut il ajouter une classe à tant d'autres classes ? Les difficultés d'ordre matériel sont nombreuses ; elles le sont cependant moins que les difficultés d'ordre moral, créées par des susceptibilités généralement ombrageuses.

Est-ce à dire qu'il y ait lieu d'abandonner tout espoir d'un progrès en ce sens ? M. H. Berr ne le pense pas. La classe de philosophie pourrait faire une place dans son programme à des exposés succints de l'histoire des doctrines religieuses en fonction du développement des écoles philosophiques. Les programmes d'agrégation pourraient comporter un nombre plus considérable de questions nécessitant de la part des candidats une connaissance ou tout au moins des curiosités plus étendues et plus durables en matière d'histoire des idées et des faits religieux. A cette question se rattache celle des chaires d'histoire des religions dans les Universités françaises ; leur nombre est infime en regard de la part qu'a toujours prise notre pays dans les recherches de critique religieuse.

Enfin un manuel classique — qu'il n'est pas impossible de concevoir comme atteignant à l'objectivité — pourrait mettre les élèves, et à l'occasion les maîtres eux-mêmes, au courant des points acquis, des métho

des communément employées dans l'étude du passé religieux des différents peuples.

MM. *Guignebert, Masson-Oursel, Léon Cahen, Pommier, Sidersky, Danon* ajoutent quelques observations. Le Président ramène le débat à cette question : La Société Ernest Renan estime-t-elle désirable la publication d'un manuel classique d'histoire des religions et est-elle disposée à l'établir ?

La discussion de cette question, seulement amorcée, sera reprise à la prochaine séance. La séance est levée à 6 heures 1/4.

Séance du 27 mai 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Guignebert préside.

Présents : Mlle Brunot, MM. Guignebert, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Choublier, Danon, Deny, R. Dussaud, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, H. Girard, Goblet d'Alviella, Mayer Lambert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Nicolardot, Pommier de Pulligny, Rebelliau, Th. Reinach, Roman, Sidersky, Strauss, Toutain.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général annonce la prochaine publication d'une plaquette consacrée à M. Gédéon Huet.

Le Président salue M. le *Comte Goblet d'Alviella*, présent à la séance.

M. *de Pulligny*, au nom de la Société des Libres Penseurs et Libres Croyants, a adressé au Président une lettre l'informant de l'organisation projetée de conférences d'histoire des religions pour l'exercice 1922-1923. La discussion de cette proposition est remise à l'une des prochaines séances.

La parole est donnée à M. *Toutain* qui entretient la Société d'une découverte intéressante faite à Carthage en décembre 1921 et janvier 1922. Sans vouloir présenter une étude approfondie de cette découverte, il en indique les circonstances et les résultats généraux.

Un collaborateur du Service des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis, M. Icard, en observant les travaux de fouilles exécutés par des chercheurs indigènes, remarqua que l'un de ceux-ci avait mis au jour des stèles plus ou moins intactes, qui portaient des fragments d'inscriptions puniques. Le lieu de la trouvaille se trouve à l'ouest du port rectangulaire ou marchand, au sud du port circulaire ou Cothon. Après avoir effectué quelques sondages en profondeur, dont les résultats furent des plus encourageants, M. Icard, aidé de M. Gielly, receveur municipal à Carthage, fut chargé par le Service des Antiquités et Arts de procéder à une fouille méthodique, qui révéla l'existence en ce point d'un sanctuaire punique dont l'intérêt est considérable.

Les découvertes et les constatations faites sur place ont été résumées dans un rapport sommaire adressé à la Commission de l'Afrique du Nord par M. Poinssot, directeur du Service des Antiquités et des Arts. M. J. Toutain donne lecture de ce rapport.

Le sanctuaire retrouvé consiste en un enclos sacré, dans lequel se sont succédé les uns au-dessus des autres quatre champs d'ex-voto. L'étage inférieur se compose de caveaux ou coffrets de pierres à peine équarries, que M. Icard a pu comparer à des sortes de dolmens, dont chacun renfermait une urne à deux anses, fermée par une assiette lutée à l'aide de terre glaise jaune, et contenant des ossements calcinés, avec des éléments de colliers ou même de petits objets de bronze de caractère égyptien. A côté de ces caveaux sont dressées des pierres pointues.

Au-dessus de cette première strate, séparé d'elle par une *area* de tuf épaisse de 0 m 03, un étage un peu plus récent comprend de grands autels en tuf coquillier, plus ou moins bouleversés, ornés de représentations humaines et de signes symboliques; auprès de ces autels des stèles hautes de plus d'un mètre, couvertes de représentations très variées, mais anépigraphes; au pied des autels, de gros vases pansus contenant des ossements d'oiseaux et de petits mammifères.

Cet étage fut à un moment donné recouvert d'une nouvelle *area*, dans la composition de laquelle on a reconnu de la terre et des tessons de poterie supportés par un grossier blocage de tuf. Sur cette *area* se trouvent des autels et devant ces autels des urnes remplies d'ossements.

Enfin, plus près du sol actuel, au-dessus d'un remblai de terre, s'étendait un champ de stèles alignées de part et d'autre d'une allée étroite, dirigée du Sud au Nord. Les deux tiers de ces stèles portent des inscriptions puniques. Une sépulture sous jarre interrompt sur une longueur de 1 m 60 la série des stèles.

Après avoir donné ces renseignements sur les découvertes ainsi effectuées, M. J. Toutain se défend de vouloir fournir un commentaire détaillé. Cette tâche est réservée aux sémitisants. D'ailleurs M. Dussaud a reçu de la Commission de l'Afrique du Nord la mission d'étudier les textes recueillis et il convient d'attendre les résultats de cette étude. Mais dès maintenant deux observations générales peuvent être faites. 1° Le sanctuaire, découvert par MM. Icard et Gielly, est le premier lieu de culte carthaginois, qui se révèle avec ses dispositions antiques et son évolution chronologique. On sait en effet que les très nombreuses stèles à Baal-Hammon et Tanit, qui proviennent de Carthage, n'ont pas été retrouvées *in situ*. Il est curieux que ce sanctuaire soit situé non pas sur le flanc ou au pied de la colline de Byrsa, mais dans la partie méridionale de la cité punique, à quelques mètres des ports et du rivage de la mer. — 2° Si de la période proprement punique on ne connaissait, avant cette découverte, aucun sanctuaire de ce type, on avait remarqué que des enclos sacrés de tous points analogues avaient existé à l'époque romaine en divers points de l'Afrique du Nord, soit sous la forme de hauts-lieux comme au sommet du Dj. Bou Kournein, soit en terrain plat ou en pente douce, comme à Dougga, à Thubunica, à l'Henchir R'çass au sud-ouest du Kef, près d'Hippone, à Taksebt, et à Saint-Leu. L'hypothèse, selon laquelle de tels sanctuaires

étaient dans l'Afrique du Nord d'origine préromaine et punique, est devenue aujourd'hui une certitude.

MM. *Dussaud* et *Mayer Lambert* présentent diverses observations.

Le Président fait savoir que, par suite de certaines difficultés matérielles, les conférences qui avaient été prévues au début de l'année comme devant être faites à la Sorbonne sous les auspices de la Société Ernest Renan ne pourront être organisées qu'à la rentrée prochaine.

M. *Sidersky* annonce la publication d'un volume en hébreu, dû au Dr J. Klausner et intitulé : *Jésus le Nazaréen*.

La parole est à M. *Henri Berr* qui résume les conclusions auxquelles avait abouti la discussion de la précédente séance sur la part à faire dans l'enseignement français à l'histoire des religions. M. *Guignebert* le remercie d'avoir posé la question sur le terrain pratique et invite les membres présents à faire connaître leurs vues. Mlle *Brunot*, MM. *Goblet d'Alviella*, *Toutain*, *L. Cahen*, *Th. Reinach*, *Guignebert*, *de Pulligny* et *Lods* prennent tour à tour la parole.

Le Président demande qu'un vote décide si la Société Ernest Renan doit prendre le patronage d'un manuel d'histoire des religions destiné à l'enseignement public. Après des observations de MM. *Berr*, *Toutain*, *Alphandéry*, *Masson-Oursel*, *H. Girard*, il est procédé au vote qui donne un résultat affirmatif. Le Bureau est chargé de préparer des suggestions relativement au plan du manuel et au mode de collaboration qui sera adopté pour sa composition.

La séance est levée à 6 heures ½.

Séance du 24 juin 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Guignebert préside.

Présents : MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, Cumont, Danon, P. Desjardins, R. Dussaud, de Faye, Geuthner, H. Girard, Goguel, Lacombe, Lods, Mayer Lambert, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Pommier, Pottier, de Pulligny, Sartiaux, Sidersky.

Le Président annonce l'adhésion de M. Conybeare, Professeur à l'Université d'Oxford, et se félicite de voir ce savant éminent apporter son concours à la Société Ernest Renan.

Le Président fait connaître que la Bibliographie d'Ernest Renan, dressée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel, est actuellement remise aux « Presses Universitaires de France » qui la publieront sous le patronage de la Société Ernest Renan.

La parole est donnée à M. *P. Masson-Oursel* qui traite de l'opportunité et de la possibilité d'introduire dans l'exposé des programmes de la classe de Philosophie des notions d'histoire des religions.

Cette communication sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

A propos des conclusions de M. *Masson-Oursel*, il est à nouveau

traité d'un certain nombre de points sur lesquels ont porté les discussions des deux séances précédentes. MM. *Guignebert*, *Mayer Lambert*, *de Pulligny*, *Berr*, *Pommier* et *Alba* échangent des vues qui s'accordent tout au moins sur un point : l'intérêt qu'il y aurait à rendre une place importante à l'histoire des idées dans le programme de la classe de Philosophie.

M. *Guignebert* signale la parution d'une traduction française de la *Vita di Cristo* de M. G. Papini. Ce livre, qui a été accueilli en Italie par un succès très considérable, ne relève en aucun point de la critique historique.

En fin de séance, le Bureau signale à l'attention la plus sympathique des membres de la Société la nouvelle de l'organisation d'un Congrès d'histoire qui se tiendra à Bruxelles en avril 1923. Ce Congrès comportera une importante section d'Histoire des Religions ; à sa tête se trouvent plusieurs des membres les plus estimés de notre Société.

La séance est levée à 6 heures 1/4.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Ph. J. Baldensperger : Folklore palestinien 55

Fr. Berge : Les Bohémiens-Caraques et leur Terre-Sainte de Camargue. Le Pèlerinage des Saintes-Maries de la Mer. 26

W. Deonna : L'œuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite 157

Ad. Lods : Les pauvres d'Israël d'après un ouvrage récent. 190

P. Masson-Oursel : Opportunité et possibilité d'introduire des notions d'histoire des religions dans la classe de Philosophie 178

G. Millet : Mgr Champion de Cicé et la restauration du catholicisme sous le premier Empire d'après un livre récent. 167

H. Nikitine : Les Kurdes et le christianisme. 147

C. Piepenbring : Influences mythologiques sur l'Apocalypse de Jean. . 1

Th. Reinach : De quelques articles du « Gnomon de l'Idiologue » relatifs au culte égytien 16

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Allo (*R. P. E.*). Saint Jean. L'Apocalypse (*M. Goguel*) 204

Auriac (*J. d'*).. La véritable Jeanne d'Arc (*A. Houtin*) 219

Cahen (*M.*). Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave. La libation (*G. Huet*). 202

Carcopino (*J.*). Virgile et les origines d'Ostie (*Fr. Cumont*). 85

Champion (*P.*). Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. (*A. Houtin*) 219

Comparetti (*D.*). Le nozze di Bacco ed Arianna (*Fr. Cumont*) 83

Couchoud (*P.-L.*). L'Apocalypse (*M. Goguel*). 209

Guidi (*I.*). L'Arabie antéislamique (*Henri Basset*) 212

Houtin (*A.*). Le P. Hyacinthe réformateur catholique (*P. Alphandéry*) . 225

Kern (*O.*), Orpheus (*Fr. Cumont*) 81

Löhr. Einführung in das Alte Testament (*Ad. Lods*). 228

Pages.

Macchioro (*V.*). Zagreus, studi nell' Orfismo (*Fr. Cumont*) 83
Minorski (*V.*). Notes sur la secte des Ahlé Haqq (*R. Basset*) . . . 96
Pettazoni (*R.*). La religione di Zaratustra (*F. Cumont*). . . . 80
Schelteema (*J. F.*). The Lebanon in turmoil (*Cl. Huart*) 91
Thureau-Dangin (*F.*). Rituels accadiens (*Dussaud*) 78
Bouchet (*Mgr.*). La Sainte de la Patrie (*A. Houtin*) 219
Toutain (*J.*). Les cultes païens dans l'empire romain. I, t. III (*Fr. Cumont*) 88
Wensinck (*A.-J.*). Tree and birds as cosmological symbols (*Henri Basset*) 98
Westermarck (*E.*). Les cérémonies du Mariage au Maroc (*Henri Basset*) 214

II. — *Notices bibliographiques.*

Annuaire Pontifical catholique 1922 (*A. Houtin*). 100
Armstrong (*R.C.*). Light from East (*P. Masson-Oursel*) 231
Boisrouvray (*D.-B. du*). Mgr Gay, évêque d'Anthédon (*A. Houtin*). . . 233
Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (*P. Masson-Oursel*). . . 102
Chavannes (*E.*). Contes et légendes du Bouddhisme Chinois (*P. Masson-Oursel*) 232
Chavannes (*E.*). Fables Chinoises (*P. Masson-Oursel*). 232
Duine (*P.*). Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages (*A. Houtin*) . . 233
Groot (*T.-J.-M. de*). Universismus (*P. Masson-Oursel*) 231
Henke (*Fr. G.*). The Philosophy of Wang Yang Ming (*P. Masson-Oursel*) 231
Margon (*Abbé de*). Lettre sur le confessorat du P. Le Tellier (*A. Houtin*) 103
Mertens (*P.*). La Légende dorée en Chine (*P. Masson-Oursel*) 232
Navatel (*R. P.*). Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur (*A. Houtin*). . . 104
Pratt (*T.-B.*). India and its Faiths (*A. Houtin*) 103
Pratt (*T.-B.*). The religious Consciousness (*A. Houtin*) 105
Recalde (*J. de*). Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus (*A. Houtin*) 233
Rodocanachi (*E.*). Histoire de Rome de 1354 à 1471 (*A. Houtin*). . . 232
Sageret (*J.*). La Religion de l'athée (*A. Houtin*) 105
Syria (*L. Delaporte*). 101
Turchi (*J.*). Manuale di Storia delle Religioni (*A. Houtin*) 233
Vaussard (*M.*), L'intelligence catholique dans l'Italie du XXe siecle (*A. Houtin*) 104

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry.*

Nécrologie : G. Huet, page 111.

Généralités : Vers l'Unité, p. 105; W. Deonna, Passé et présent, p. 110; Congrès historique à Bruxelles en 1923, p. 236; H. Berr, De la place de l'histoire des religions dans l'enseignement en France, p 242; Bilychnis, p. 236.

Comptes-rendus de la Société Ernest Renan, p. 110, 237.

Religions de l'Inde et de l'Iran : J. Hackin, Remarques sur l'iconographie bouddhique de l'Asie centrale, p. 118.

Religion phénicienne : J. Toutain, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, p. 243.

Religions de la Grèce et de Rome : A. Domaszewski, Vulcain, p. 236; C. Kazarow, Un bas-relief mithriaque, p. 236.

Christianisme primitif : P. Schmidt, L'interprétation métrique des évangiles, p. 106; M. Goguel, L'état actuel du problème du quatrième Évangile, p. 123; D. Sidersky, Origine du mot Nazarenos, p. 238.

Christianisme du Moyen-Age : E. Levi, Bibliothèque médiévale, p. 109; H. Lichtenberger, Le mysticisme de maître Eckart, p. 110; Collection des classiques de l'histoire de France au Moyen-Age, p. 235; F. Scheider, La persistance du paganisme au Moyen-Age, p. 236.

Le Gérant : F. GAULTIER.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-SIXIÈME

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier.
Paris, 2, rue Monge.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, L. LEGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

QUARANTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-SIXIÈME

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VIe)

1922

LE PÉCHÉ ET L'EXPIATION
DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES

INTRODUCTION

NOTE DE L'ÉDITEUR

Robert Hertz, tué à la tête de sa section, à l'attaque inutile et sanglante de Marchéville, le 13 avril 1915, laisse inachevée une œuvre considérable.

Il n'a pas été possible jusqu'ici de communiquer au public ce qui reste du travail gigantesque qu'avait fourni ce jeune homme de trente-cinq ans. Mais il n'est pas trop tard. Nos sciences avancent si lentement; elles sont si vastes et si neuves; nos écoles sont si pauvres en travailleurs forts et d'avenir; nous en avons tant perdu qui donnaient tant d'espérances; et, d'autre part, Hertz était déjà allé si loin, si en avance sur son temps, que tout ce qu'il a fait garde encore une fraîcheur, une originalité aussi grande qu'au premier jour. Même on peut dire que la valeur s'en accroît. Car le temps, au lieu d'infirmer, de démoder ses méthodes, ses études directrices, ses façons de s'exprimer, les confirme et les acclimate chaque jour davantage. Elles entrent dans la sphère sereine du classique et de l'acquis. Nul ne conteste encore les résultats positifs auxquels Hertz était parvenu dans deux Mémoires fameux : sa *Représentation collective de la Mort*, sa *Prééminence de la main droite*.

*
* *

Nous publierons un recueil de ses œuvres imprimées, et une thèse importante de mythologie grecque et comparée qu'il laissa en une première rédaction continue.

Mais bien que ces impressions doivent occuper deux des volumes

de la *Collection des Travaux de l'Année sociologique*, elles ne donneront qu'une idée imparfaite de l'œuvre entreprise. L'œuvre réalisée, pour considérable qu'elle soit, n'est qu'une partie de celle que Robert Hertz avait déjà commencée : ce sont d'une part des ouvrages de mythologie et de folklore qui sont des travaux de délassement, d'occasion, pourrait on dire ; de l'autre, des travaux préparatoires. En particulier ses deux Mémoires sont, au fond, des *excerpta*, des *addenda* d'un ouvrage de plus grande envergure. Car ce sont deux études de l'impureté funéraire et de l'impureté du côté gauche; et elles sont des à-côté de l'étude totale de l'impureté en général.

*
* *

C'était ici le centre des préoccupations de R. Hertz. Il avait chois comme sujet de recherches et de réflexion le « Péché et l'Expiation ».

Témoin de ses débuts, je puis à peu près décrire les raisons pour lesquelles il l'entreprit. Dans les pages qui suivent, il expose lui-même les justifications historiques et rationnelles du problème. Mais il est intéressant de montrer quelle vie intérieure intense se cache sous ce bel exposé didactique.

Hertz, dans ses années d'École Normale Supérieure, hésita longtemps entre la sociologie pure et, à l'intérieur de celle-ci, entre la sociologie religieuse ou la sociologie économique — d'une part — la morale et la politique de l'autre. Au fond, pendant toute sa vie si courte mais si pleine, il ne choisit jamais. De ses tendances morales, il reste sa collaboration à l'œuvre posthume de Rauh, et surtout son admirable brochure sur le *Problème de la dépopulation*. Il aima toujours à enseigner : l'éducation morale, et l'enseignement en général furent des joies pour lui. Ses années de professeur de philosophie, au Lycée, à Douai, furent heureuses et fécondes. De son goût pour la pratique et la réalisation, résultèrent la fondation et l'administration des *Cahiers du Socialiste*.

Cependant dès l'année qui suivit son agrégation, Hertz précisait ses sujets de travaux. Il optait pour les questions où le moral jouxte le religieux. Et comme il n'était ni sans humour et fantaisie — ni sans une certaine teinte de pessimisme, — il se donna la préoccupation de comprendre précisément les côtés sombres et sinistres de la men-

talité humaine. A cette époque il définit son champ d'études. D'abord ce qui l'intéressait c'était de savoir comment l'homme « revient à la lumière et à la paix, par la pénitence et le pardon » Le « mystère du pardon », comme il écrit dans une note, l'intriguait. La « révocation du passé, l'anéantissement absolu d'une chose réelle » est en effet, comme il l'écrit ailleurs, « un paradoxe et le sophisme ne disparaît que si on pose la question ainsi : Comment et pourquoi la société efface-t-elle le péché et le crime? Comment et pourquoi oublie-t-elle »? Tel fut le programme de Hertz. Un peu sous l'influence de Durkheim, beaucoup par justesse d'esprit, par logique, par profonde méditation, il le précisait de plus en plus en même temps qu'il le généralisait. Les notions de pardon et de pénitence ne sont en effet que des cas assez rares, des formes de mécanismes mentaux, d'idées morales et religieuses plus générales. Ce sont des espèces d'expiation. Et comme l'expiation n'existe que par rapport au péché, il se donna pour tâche de comprendre l'un et l'autre, et il étendit encore son domaine. Le « Péché et l'Expiation », voilà le sujet qu'il choisit définitivement.

Alors il se livra, en 1904-1905, et en 1905-1906 à de fiévreuses recherches. Installé à Londres, au British Museum, tous les jours, régulièrement, dans de longues séances, il fourrageait dans tous les livres et dans toutes les civilisations pour déterminer, par expérience, dans quelles sociétés il trouverait les faits les meilleurs et les plus typiques. Ce furent des journées de travail, et — Alice Robert Hertz nous le dit — lorsqu'il avait trouvé de nouvelles idées, de nouveaux faits, de nouvelles pistes, de nouvelles connexions, — ce furent des journées d'ivresse. Il en eut de telles lorsqu'il constata, lui premier, la réalité et la généralité, l'universalité du double enterrement, le temps rythmé dans l'expulsion du malheur funéraire. De nombreuses notes, admirablement rédigées souvent, correspondent à ces jours, à ces soirées de féconde idéation. — Nous ne pouvons ici en donner idée.

*
* *

De cette œuvre, les matériaux sont donc là, à pied d'œuvre. D'énormes fichiers pleins, tout un dossier de fragments, de brouillons. Mais le poids de ce matériel et de ces idées pesa malheureuse-

ment sur les dernières années de Hertz. Le plan était trop grave et trop vaste. Qu'on songe qu'il avait à ce propos, étudié de façon approfondie et le dogme et la liturgie pénitentiaires chrétiennes du IIIe au VIe siècle ; et les systèmes piaculaires sémitique et classique ; et surtout, sans secours, dans les textes mêmes en Maori, toutes les religions polynésiennes où se trouvent en effet des faits typiques dont la découverte l'enchanta. En somme tous les faits étaient, dès 1912, rassemblés, commentés, élaborés. Toutes les idées étaient là. Mais il recula devant l'ennui d'un long travail de rédaction et devant quelques difficultés théoriques qui nécessitaient un effort de méditation moins joyeux que le plaisir de la découverte. Nous avons tous connu de ces états d'âme. Il eut un certain moment d'écœurement. Alors, lui qui écrit que « de toutes ces études se dégage une leçon de vaillance et de lutte » ne se laissa pas abattre. C'est à ce moment que, pour s'amuser, se distraire, relever cette oppression d'une trop grande œuvre, il écrivit et publia son charmant *Saint Besse*, écrivit son *Mythe d'Athèna* que nous publierons. En 1914 tout était fini. Il allait se remettre à son œuvre, « rafraîchi par l'effort » ; mais ce fut la guerre et il ne revint pas.

*
* *

On trouve ici, la seule partie de son ouvrage sur le *Péché et l'Expiation* où il ait atteint une forme à peu près définitive. C'est l'Introduction. Elle n'est pas terminée. Elle devait se composer de quatre parties. Trois sont complètes. La quatrième, *Définition du sujet*, n'est rédigée qu'à moitié, et ne comprend en somme que la définition du péché, non pas celle de l'expiation.

Nous comblerons cette lacune, à la fin de cette publication, grâce au texte d'une leçon que Hertz professa en 1909 à l'École des Hautes Etudes.

Nous avons d'autre part réussi à retrouver un certain nombre des notes qu'il eût certainement ajoutées à ces chapitres. Malheureusement nous n'avons pas réussi a retrouver tous les textes auxquels il fait allusion. Et s'il y a des erreurs, elles sont de nous. Titres et notes sont de nous. Nous donnons en manière de conclusion quelques indications sur le plan du livre qui devait suivre, et sur les résultats auxquels Robert Hertz était parvenu.

Marcel Mauss.

INTRODUCTION

I

[Le Pardon des péchés dans le Chistianisme.]

Deux événements dominent et contiennent, selon le christianisme, toute l'histoire du monde et de l'humanité : le péché du premier homme et la Passion rédemptrice du Christ. En contrevenant à la défense divine, Adam s'est séparé de Dieu ; il a détruit sa propre sainteté et sa béatitude ; il s'est perdu lui-même et tous ses descendants avec lui : œuvre de mort, qui ne pouvait être abolie que par un homme-dieu. Par son obéissance parfaite, par le sacrifice douloureux de sa chair, par l'effusion de son sang divin, Jésus a réparé le monde que le péché avait troublé ; il a réconcilié le créateur et la créature ; en triomphant de la mort, il a apporté à tous les hommes la promesse du salut.

Ces deux faits historiques révèlent à l'homme le mystère de sa double nature : il est essentiellement un pécheur, mais un pécheur racheté. Du seul fait de sa naissance et par la continuité de la chair, il participe à la corruption d'Adam : lié par le péché, il est voué à la mort. Mais, du seul fait du baptême qui le fait renaître en Jésus-Christ, il participe à l'innocence immaculée et à l'éternité bienheureuse de Dieu. Dès lors, la grande affaire du Chrétien est de conserver et de fortifier ce précieux caractère que lui a conféré le baptême ; surtout, il doit se garder de le ruiner en commettant à son tour de ces actions maudites qu'on appelle des péchés.

Par malheur, le baptême ne consomme pas d'un coup la régénération définitive du fidèle, qui le ferait entrer immédiatement dans la gloire : aussi longtemps que dure l'existence charnelle, le « vieil homme » survit dans l'enfant adoptif de Dieu et le condamne à pécher encore. Mais, par l'effet de la grâce divine, le péché du Chrétien a perdu cette fatalité de mort

qu'il possédait avant le Christ : il peut toujours être expié, pourvu que le pécheur veuille obtenir de Dieu son pardon et pourvu qu'il s'y prenne comme il faut. La pénitence, dont l'Église a fait un sacrement est comme un second baptême, indéfiniment répété ; elle seule rend à l'âme, souillée par le péché, cette pureté intérieure sans laquelle nul ne peut ni prétendre au salut ni communier sans danger. Ainsi, le grand drame cosmique recommence perpétuellement dans la vie de l'Église et dans celle de chaque fidèle : renouvelant sans cesse la faute d'Adam, l'homme, doit sans cesse, selon ses forces, reproduire pour lui-même la Passion réparatrice du Christ. Même après l'expiation totale du Calvaire, l'expiation individuelle reste la loi d'une humanité corrompue, pour qui le pardon divin des péchés constitue la première des grâces, la condition de toutes les autres.

Telles sont, réduites à l'essentiel, les idées qui dominent la conscience et la conduite chrétiennes. Certes, ces idées ont été exposées, au cours des siècles, de bien des manières différentes ; quand il s'est agi de les exprimer en un langage acceptable à la raison, de les expliquer et de les justifier, les théologiens se sont divisés en écoles et leurs disputes ne sont pas closes. De même, les modes de la pénitence diffèrent grandement suivant les époques et suivant les Églises. Et enfin, la valeur attribuée au péché et au pardon varie beaucoup selon le caractère et l'humeur des diverses communautés chrétiennes et même selon l'âge et le tempérament particulier de chaque fidèle. Il n'en est pas moins vrai que le christianisme dans son ensemble peut être envisagé comme une tentative grandiose faite par l'homme pour penser sa nature, son devoir et sa destinée en termes de péché et d'expiation. Supposons qu'il existe quelque part un esprit à qui ces deux notions soient complètement étrangères : cet esprit serait hors d'état, non seulement d'accepter avec intelligence, mais même de concevoir les croyances chrétiennes les plus fondamentales.

Pour un grand nombre de nos contemporains, une semblable hypothèse est entièrement gratuite. Les idées du péché et de l'expiation sont tellement diffuses dans l'atmosphère spirituelle que respirent les peuples chrétiens qu'elles apparaissent à beaucoup comme indépendantes d'une religion historiquement déterminée et comme liées à la constitution même de la conscience humaine. Que certaines actions illicites soient comme chargées d'une malédiction effroyable dont l'effet peut dépasser infiniment l'auteur direct de la transgression ; qu'une malédiction de cet ordre soit inhérente à la nature de l'homme laissé à lui-même et à l'assouvissement de ses désirs les plus instinctifs ; — que cette malédiction puisse et doive être levée par des actes diamétralement opposés au péché et caractérisés surtout par l'humilité et la souffrance ; — que ces actes expiatoires possèdent une efficacité et une valeur infinies et manifestent éminemment le principe surnaturel et divin qui est dans l'homme : toutes ces propositions rencontrent chez la plupart d'entre nous une adhésion aussi spontanée et aussi sûre que si elles étaient des vérités évidentes. Aussi les retrouve-t-on souvent, utilisées comme thèmes d'inspiration, dans les œuvres des romanciers et des dramaturges et même dans les écrits des philosophes les plus critiques, qui s'en servent comme de données sans s'attarder à en rendre compte.

Pourtant, dans ce concert longtemps unanime, des voix discordantes, de plus en plus nombreuses, se font entendre. Suivant Nietzsche, par exemple, le péché est une invention spécifiquement chrétienne, à laquelle ne correspond aucune réalité objective. Le péché n'a pas de place dans une nature soumise au déterminisme, où tout est vide de sens et de valeur. C'est l'imagination malsaine d'hommes dégénérés et impuissants à vivre qui s'est servie du péché pour souiller l'innocence de l'être et pour justifier leur haine de la vie. Seuls, des raisonnements sophistiques ou des hallucinations délirantes peuvent prêter à quelque pauvre action morale une efficacité ou physique ou surnaturelle. Dieu n'a pas eu besoin de se faire homme pour

expier des péchés inexistants; mais plutôt le péché a été créé ou magnifié par des disciples anxieux de trouver une signification divine au supplice infamant de leur maître. Quant à l'ascétisme pénitentiel, il n'a d'effet réel que sur l'organisme même du pénitent : la torture qu'il s'inflige ranime sa sensibilité émoussée et lui redonne une sorte de goût à la vie, qu'il interprète fantastiquement comme une certitude de salut. Les prêtres sont, avant tout, des psychiâtres qui entretiennent cruellement l'état morbide de leurs fidèles et ne le soulagent que pour mieux servir leur violent appétit de domination. Ainsi, toutes nos idées sur le péché et sur l'expiation, toute cette orgie sanglante d'une humanité acharnée contre elle-même ne seraient que les produits d'un cauchemar affreux, près de vingt fois séculaire, dont l'Europe commence à peine, et difficilement, à s'éveiller[1].

Contre ces affirmations sacrilèges la foi proteste avec horreur. C'est Dieu même qui, dictant à l'homme ses commandements et ses défenses, lui a révélé la nature et les conséquences du péché. C'est Dieu même qui, sacrifiant la chair qu'il avait assumée pour le salut des hommes, leur a annoncé la bonne nouvelle de la rédemption. Mais l'appel à la révélation divine atteste simplement le caractère sacré que la conscience des croyants prête aux idées du péché et de l'expiation; il ne saurait arrêter une recherche résolue à traiter toutes les croyances et toutes les pratiques religieuses comme des faits humains et à essayer d'en rendre compte rationnellement. Le problème est donc posé, que cela nous plaise ou non. Quand

1) Les textes les plus importants de Nietzsche auxquels H. fait allusion et qu'il avait rassembles sont *Götzendämmerung*. Die vier grossen Irrthümer § 4, sqq. *Werke*. VIII; et surtout, *Umwerthung aller Werthe*. Der Antichrist. § 15. *Werke*, VIII, p. 245, sq. en particulier p. 282, cf. p. 313. — H. eût, sans doute dans sa note, discuté la théorie complète de Nietzsche car il les rapproche dans un dossier des passages. *Menschliches allzumenschliches* III. § 124. *Werke* II, p. 131 sq., p. 140, où Nietzsche décrit les formes normales de la religion et les interprète par une psychologie individualiste [M.].

l'homme se définit lui-même, essentiellement, comme un pécheur racheté, quand il fait consister surtout son devoir à fuir les péchés ou à expier ceux qu'il n'a pu s'empêcher de commettre, atteint-il par ces formules, comme il le croit, les réalités les plus profondes de son être métaphysique et moral ou bien est-il le jouet de sombres illusions avec lesquelles, depuis des siècles il s'amuse à se navrer ?

Mais peut-être entre ces deux conceptions extrêmes y a-t-il place pour une solution moyenne, également satisfaisante pour la foi et pour la raison

II

[Critique de l'Interprétation rationaliste.]

Aux yeux de beaucoup de chrétiens éclairés et des théologiens qui se font leurs interprètes, les notions du péché et de l'expiation ne présentent rien de trouble, rien de mystérieux ; rien qui puisse choquer la raison ou la moralité humaines. Ce sont des données simples et immédiates de la conscience, dont l'expérience la plus familière nous offre une illustration concrète.

C'est Jésus lui-même qui dans la Parabole de l'enfant prodigue, nous a montré la source pure et toujours vive d'où jaillissent ces notions. Quand un père aimant et bon voit son fils décevoir son attente et dévier misérablement de la voie droite qu'il lui a tracée, comment n'éprouverait-il pas une peine immense et comment son amour trompé ne se tournerait-il pas en une sainte colère ? Et le fils, une fois l'ivresse du plaisir dissipée, quand il revient à lui-même, c'est pour constater que, par sa faute, les relations d'affectueuse intimité qui l'unissaient à son père ont pris fin : il a, de ses propres mains, élevé la barrière qui désormais le sépare de celui à qui il doit tout, de celui qu'il aime et respecte le plus. En vain voudrait-il s'endurcir : sa piété filiale réveillée ne lui laisse pas de repos ; il est obsédé par l'image de son père, irrité et souffrant à cause de

lui. Bientôt le sentiment de sa dégradation et de sa solitude morale lui devient intolérable, il n'a plus qu'une idée, qui est de réparer à tout prix le mal dont il est l'auteur et de rentrer en grâce auprès de son père. Oublieux de tout amour-propre, il va s'offrir lui-même au châtiment qu'il sait avoir mérité, le cœur rempli par l'humble regret du passé, par la confiance dans la bonté de son père et par l'espérance fervente d'un avenir meilleur. Comment la colère du père résisterait-elle à cette démarche suppliante? Puisque son fils lui revient, il ne voit plus le coupable, il retrouve son enfant et il l'accueille dans ses bras. Le repentir sincère du fils, le pardon définitif du père ont comme aboli la faute et rétabli la paix, l'amour et le bonheur.

Cette histoire ancienne et toujours jeune nous découvre pour ainsi dire la substance spirituelle du péché et de l'expiation ; car c'est la même loi qui règle les rapports des enfants avec leurs parents et du croyant avec Dieu. Sans doute, le Père céleste est un père souverainement puissant infiniment aimant, parfaitement bon et nos rapports avec lui revêtent, par suite, un caractère auguste et surhumain; mais la transcendance de Dieu, si elle augmente dans des proportions illimitées la gravité de nos offenses et la profondeur de sa miséricorde, n'en change pas la nature. Le péché est essentiellement l'acte de la créature qui, au mépris de la piété filiale, accomplit sa volonté propre et non la volonté du Père; fermant son cœur à l'amour de Dieu, le pécheur oblige Dieu à le repousser loin de lui et à l'abandonner à sa misère. L'expiation est essentiellement une conversion intérieure, un retour du pécheur à l'amour de Dieu, qui se manifeste par la souffrance volontairement acceptée et par un humble appel à la miséricorde divine. A la contrition sincère Dieu répond par le pardon des péchés, qui libère le pénitent de son angoisse et qui lui rend cette paix et cette assurance joyeuse dont sont animés les enfants de Dieu. Telle est la leçon toute spirituelle que les prophètes et Jésus ont enseignée au monde, non seulement par leur prédication, mais par la vertu plus sûre de l'exemple. S'il est vrai que le Christ nous

sauve du péché, ce n'est pas parce qu'il aurait accompli jadis à notre intention un sacrifice propitiatoire merveilleulement efficace, ce n'est pas non plus parce qu'il aurait désarmé la juste colère de Dieu au moyen d'une opération juridique ingénieuse ; mais, de même que toute souffrance endurée par un juste pour le bien de l'humanité, le souvenir éternel de cette mort sublime continue d'agir dans les cœur des hommes, éveillant en eux le repentir, leur communiquant une énergie salutaire, exerçant sur tous la contagion bienfaisante de l'abnégation totale et de l'amour. Il n'y a rien dans toute cette doctrine qui ne soit rationnel et presqu'évident et personne sans doute n'aurait jamais songé à la contester, si ces vérités spirituelles n'avaient été au cours des siècles travesties par les métaphores grossières qui devaient les exprimer, obscurcies par un épais ritualisme d'origine et d'essence païennes, et enfin compromises par le parti qu'a su en tirer l'ambition de l'Église. Mais une théologie critique peut, en s'aidant de l'histoire, faire le départ entre les pures notions religieuses, qui sont éternelles, les superfétations matérielles, qui sont contingentes et caduques ; elle nous montre, en particulier dans le péché et dans l'expiation une « réalité morale » indépendante de toute « fiction juridique » et de toute « magie sacerdotale »[1].

Ainsi, le péché et le pardon forment les deux moments extrêmes d'un drame intime, où n'interviennent que deux acteurs, Dieu et le pécheur. Toute l'action se déroule entre ces deux êtres, seuls face à face, et mus par les sentiments les plus généreux et les plus profonds du cœur humain, sans qu'aucune contrainte, sans qu'aucune suggestion du dehors vienne troubler le jeu libre et naturel de leurs spontanéités.

1) Hertz, cite dans le texte d'une leçon, le livre d'Auguste Sabatier, *Doctrine de l'expiation*, qui est évidemment résumé ici. Il en rapproche l'inspiration originale de *l'Histoire de la Confession* de H. C. Lea. La même théologie et la même exégèse a été appliquée par des théologiens Américains protestants. V. Burton, J. M. P. Smith, et B. Smith, *Biblical Ideas of Atonement. Their History and Significance*, 1909. [M.]

Que le refus de l'amour filial entraîne comme une éclipse de l'amour paternel, que le sentiment de son abandon mérité devienne bientôt intolérable au coupable; qu'à l'humble retour du fils soumis réponde aussitôt l'accueil pitoyable du père; enfin, que le spectacle d'une souffrance volontairement endurée par un homme de bien, produise chez tous ceux qui en sont les témoins une émotion puissante et moralement bienfaisante ce sont là des vérités d'expérience dont une psychologie élémentaire doit pouvoir rendre compte. En tous cas, on chercherait en vain dans cette histoire pathétique qui ne contient rien de matériel, de tout fait ou de mécanique, l'ombre d'une superstition dont la raison ou la moralité du plus moderne des hommes pût prendre ombrage.

Dans la mesure où cette théorie se propose pour but l'apologie d'un certain type de christianisme ou l'édification des fidèles, elle échappe à notre appréciation. Qu'une « théologie nouvelle » entreprenne d'infuser une vie plus jeune à celles des idées chrétiennes traditionnelles qui lui paraissent « essentielles », en les accommodant aux tendances maîtresses de ce temps, c'est un dessein parfaitement légitime et qui pourrait s'autoriser de nombreux précédents historiques. Tout au plus pourrait-on contester les chances de succès d'une pareille entreprise en constatant quelles résistances elle rencontre aussi bien chez les rationalistes non croyants que chez les théologiens orthodoxes.

Mais les penseurs libéraux ne se bornent pas à proposer à notre croyance un christianisme épuré et raffiné ; ils entendent faire œuvre de science et nous enseigner, en particulier, l'origine première et la signification véritable des notions du péché et de l'expiation C'est cette prétention théorique qui est difficilement admissible. De quel droit, au nom de quel principe, les nouveaux théologiens opèrent-ils une sélection parmi les éléments complexes que l'expérience religieuse leur présente et attribuent-ils aux uns une réalité essen-

tielle et permanente, tandis que les autres sont rejetés d'emblée comme fictifs, adventices et superstitieux? Est-ce parce que les premiers seuls satisfont à nos exigences intellectuelles et morales d'aujourd'hui? Mais c'est là manifestement prendre notre désir actuel et peut-être passager pour mesure de la réalité. Parce qu'il plaît à quelques chrétiens éclairés que la religion soit dans son fond une morale pure et raisonnable, il ne s'ensuit pas que tous les faits religieux, présents ou passés, qui ne cadrent pas avec cette conception, doivent être considérés comme des survivances ou comme des déformations païennes de la vérité spirituelle. Dira-t-on qu'on ne fait que revenir à la pure doctrine des prophètes, de Jésus et des apôtres, qui tous ont professé « la religion de l'esprit » ? Acceptons cette interprétation historique, pourtant contestable. Mais le prophétisme et la prédication évangélique ne sont pas un premier commencement; par les représentations qu'ils mettent en œuvre, ils plongent de toute part dans la religion établie et dans le ritualisme même contre lequel ils réagissent. Il est très vrai qu'à une certaine époque du développement judéo-chrétien, des novateurs ont cherché à rajeunir et à vivifier les croyances et les émotions traditionnelles en les transposant dans la langue des sentiments humains les plus intimes et les plus personnels. Mais rien ne nous autorise à voir dans cette transposition lyrique le texte primitif de la religion véritable, débarrassé de toutes gloses. Attribuer une valeur singulière et essentielle à une phase passagère de l'évolution ou à certaines manifestations en somme exceptionnelles du sentiment religieux, simplement parce qu'elles concordent avec nos préférences propres, c'est trancher le débat par une affirmation toute subjective ou par un acte de foi; ce n'est pas faire œuvre de raison.

Est-il sûr d'ailleurs que cette interprétation du péché et de l'expiation ne fassent intervenir que des données simples et transparentes? On nous décrit la détresse du fils qui, par l'offense, a mérité la colère de son père. Mais cette détresse

provient-elle exclusivement du réveil de l'amour filial? Ne s'y mêle-t-il pas plus ou moins obscurément des sentiments et des croyances plus complexes? Peut-être le fils a-t-il été habitué, dès l'enfance, à considérer son père comme un être supérieur, investi d'une majesté redoutable qui ne doit à aucun prix être violée; peut-être enfin sait-il déjà que la malédiction d'un parent offensé, est douée d'une efficacité terrible? — On nous raconte ensuite l'humble retour du fils, et l'accueil indulgent du père, et la réconciliation joyeuse qui clôt le drame et renouvelle le bonheur domestique. Mais ces démarches, sont-elles suffisamment expliquées si on les considère comme des mouvements naturels du cœur humain? Ne conviendrait-il pas, ici encore, d'admettre au moins la possibilité d'éléments d'un autre ordre? Si le fils va de lui-même s'offrir à la colère qui le menace, c'est peut-être parce qu'il a appris que le meilleur moyen de désarmer cette colère est de s'en remettre à la grâce de l'être offensé et de l'amener à la pitié par un repentir sincère, par l'aveu de la faute et par des gestes suppliants. Et, si la réconciliation remet les choses en l'état où elles étaient avant l'offense, comme si rien ne s'était passé, c'est peut-être parce que le père et le fils sont d'accord pour attribuer au pardon une vertu sacramentelle, qui annule radicalement la malédiction dont souffrait le coupable. Ainsi les deux acteurs du drame ne seraient pas seuls en présence; ils obéiraient l'un et l'autre, dans une large mesure, à des représentations et à des sentiments que la société leur a suggérés. Il suffit qu'une telle hypothèse puisse être envisagée pour qu'on n'ait pas le droit de réduire *a priori* l'offense et le pardon humains à des notions et à des sentiments très généraux de la conscience individuelle.

Quand même cette réduction serait légitime, il resterait encore à prouver que le péché et l'expiation ne sont pas autre chose que la projection nécessaire dans l'ordre surnaturel de ce petit drame privé, qui va de l'offense du fils au pardon du père. Certes, on comprend qu'une analogie tirée de l'expé-

rience courante puisse illustrer et rendre sensibles des croyances religieuses déjà constituées; mais elle n'a pas la force de les imposer comme des vérités évidentes à un esprit qui n'en serait pas d'avance pénétré. Dans le drame surnaturel qui met en présence le Créateur et la créature, un seul des deux acteurs est doué d'une réalité immédiate et sensible, c'est l'individu qui pèche et qui expie; l'Être avec lequel il se trouve face à face dépasse, par définition, les sens et l'intelligence de l'homme. Pourtant, l'acteur terrestre n'a aucun doute sur les dispositions de son divin interlocuteur dont il connaît d'avance de façon certaine toutes les réactions. Il sait que l'Être suprême, qui gouverne l'univers, est pour lui, comme pour tous les hommes, un Père céleste, dont il dépend entièrement et à qui il doit obéissance et amour. Il sait que chacune de ses actions égoïstes et mauvaises doit être envisagée comme une offense personnelle envers ce Père divin, qui se trouve ainsi contraint à la colère pour le grand péril du pécheur. Il sait que pour échapper à la misère qu'il est tenu d'éprouver après la faute et aux calamités plus graves dont il se sent menacé, il doit apaiser Dieu en lui offrant un repentir sincère et manifesté par son humilité et ses souffrances volontaires. Il sait enfin que ce remède sera sûrement efficace; car « Dieu ne résiste pas à la supplication d'un cœur contrit » ; comme le péché l'a contraint à la colère, une pénitence parfaite le contraint au pardon.

Mais d'où viennent à l'individu toutes ces certitudes complexes et précises sur des objets transcendants? Invoquer ici l'expérience religieuse du croyant, cela revient à constater qu'à un moment donné de l'histoire ces notions et ces jugements ont cours dans un cercle plus ou moins large de chrétiens; mais ce n'est pas en rendre raison. D'autre part, aucune des croyances, qui dirigent la conduite du pécheur supposé et qui éveillent en lui, tour à tour la crainte et l'espoir, ne s'impose à la façon d'une vérité évidente et incontestable. L'idée même de Dieu, Père de tous les hommes, pourrait n'être

elle aussi, qu'une fiction mythologique, s'il fallait en croire beaucoup de nos contemporains : et, si on leur accordait les mêmes libertés de choix et d'élimination qu'aux « nouveaux théologiens », l'idée du Père céleste n'aurait pas de place dans cette pure « réalité morale » que la raison agrée et qui est, nous dit-on, l'essentiel de la religion. Mais faisons abstraction des agnostiques et des athées ; admettons l'existence de l'Être suprême à qui tous les hommes sont liés par une relation de dépendance absolue et d'amour. S'ensuit-il nécessairement que chaque action humaine contraire à la morale doive retentir profondément dans la personnalité divine et la déterminer à la colère? Pareille conception s'impose si l'on veut justifier l'accablement et la terreur qu'il faut que le pécheur ressente ; mais elle n'en a pas moins paru choquante à certains théologiens qui y ont vu une atteinte à l'immutabilité et à la transcendance divines ; et l'on conçoit que le respect de la majesté de Dieu ait conduit des penseurs isolés ou même des peuples entiers à attribuer à l'Être suprême une paix impassible ainsi qu'une indifférence souveraine aux actions que de pauvres mortels peuvent accomplir sur la terre [1]. D'autre part, l'idée que Dieu ne peut faire autrement que de pardonner au pénitent, pourvu qu'il remplisse toutes les conditions d'une expiation parfaite, paraît difficilement conciliable avec la toute-puissance et la liberté illimitées que le monothéisme chrétien attribue à Dieu. Dira-t-on qu'il ne s'agit pas d'infliger du dehors au Père céleste une contrainte qui ferait violence à sa nature, mais que, Dieu étant essentiellement Amour, il suffit que l'obstacle du péché soit enfin levé par le repentir, pour que la grâce s'épanche à nouveau pour le salut du fidèle? Mais d'où l'individu sait-il que la miséricorde, plutôt qu'une justice implacable, est la caractéristique maîtresse du souverain Juge? Qui lui garantit

1) Hertz fait ici évidemment allusion à l'ataraxie des dieux d'Epicure, « à la paix » la çânti dans laquelle vit Brahma. Mais je ne vois pas qu'il ait eu l'intention de procéder autrement que par allusion.

que « Dieu veut, non que le pécheur meure, mais qu'il se convertisse et vive » ? Il se peut que ce soit là la conception de Dieu la plus douce, la plus humaine, la plus élevée ; mais à coup sûr ce n'est pas la seule qu'un esprit non prévenu et laissé à lui-même puisse envisager. Et, si l'on songe que, pendant de longs siècles et, encore aujourd'hui, chez beaucoup de peuples, la puissance a pour signe et pour condition une vengeance stricte des injures reçues, le pardon étant le fait des faibles ou des lâches, la conception d'un Seigneur tout-puissant et pourtant tendre, philanthrope, toujours prêt à pardonner à ceux qui l'ont offensé, apparaîtra, quelle qu'en soit la valeur, comme solidaire d'un état mental et social très particulier et relativement récent.

Il y a donc une disproportion manifeste entre les motifs sentimentaux ou raisonnables qui agissent sur l'individu et les affirmations catégoriques, déterminées et precises que les nouveaux théologiens lui prêtent au sujet du péché et de l'expiation. Mais la vérité est que l'*homo religiosus* de la théologie nouvelle n'existe pas plus réellement que l'*homo œconomicus* de l'économie classique. Cet être neuf et libre, qui n'obéirait qu'aux lois générales de la nature humaine, est, en réalité, un acteur qui, lorsqu'il apparaît sur la scène, sait déjà parfaitement le rôle qu'il doit tenir. Il n'a pas de peine à découvrir le péché et l'expiation; car sa conscience de chrétien éclairé les lui suggère impérieusement, quand elle le met en présence d'un Dieu, défini de façon très concrète et précisément en fonction de ces notions. Mais le problème n'est que reculé ; car il s'agit alors de savoir comment les hommes en sont venus à se concevoir, chacun, comme uni par une relation directe et étroite avec l'Être souverain, dont toute existence dépend, et comme exerçant par leurs actions, bonnes ou mauvaises, une influence immédiate et certaine sur l'état de cette unique personnalité divine, tantôt dans le sens de la colère et tantôt dans le sens de la grâce.

Ainsi, la doctrine du péché et du pardon, même à l'état

vaporeux où l'ont mise les théologiens rationalistes, manifeste encore nettement l'existence d'une tradition complexe qui informe et détermine la conscience du croyant. Expression, d'ailleurs, bien pauvre et bien faible, s'il faut en croire des théologiens qui, pour être moins « raisonnables » peut-être, ont gardé le sens d'une vie religieuse plus pleine, plus riche et plus intense.

Les critiques orthodoxes[1] ont eu beau jeu à montrer que les formules « rationalistes » ôtent aux choses religieuses tous contours définis, tout relief, toute énergie propre, pour les convertir en fades et banales « réalités morales ». Ne voir dans le péché qu'un manque d'amour à l'égard de Dieu, c'est en donner une définition vague, arbitraire et dangereusement subjective ; car c'est le propre du sentiment d'être flottant, de varier d'un individu à l'autre et d'échapper à toute mesure fixe Certes, Dieu veut avant tout qu'on l'aime et qu'on lui obéisse ; mais de vagues dispositions intérieures du sujet ne lui suffisent pas : il veut être aimé et obéi d'une certaine manière. C'est pourquoi il a pris soin de révéler à l'homme ses désirs et ses aversions, les actions qui lui plaisent et celles qu'il abomine ; et, c'est pourquoi l'Église, organe terrestre de Dieu, a soin d'inculquer à chaque génération nouvelle de ses membres la table des prescriptions et des défenses divines. C'est la violation d'une de ces ordonnances strictement définies et sacrées comme tout ce qui vient de Dieu qui constitue le péché. S'il n'y avait pas une loi, promulguée par Dieu et enseignée par l'Église, il pourrait y avoir des hommes plus ou moins pieux, plus ou moins soumis, il n'y aurait pas de manquement à la loi, partant pas de péché[2].

1) Il m'a été impossible de retrouver à quels critiques orthodoxes du livre de Sabatier Hertz fait allusion. Les travaux de Boudinhon que je trouve cités dans des fiches sont antérieurs à la publication du livre de Sabatier. [M.]

2) Hertz revient plus loin sur cette question dans sa Définition du Péché. Dans ses notes de leçon il cite Bossuet. « Le Péché est un mouvement de la Volonté de l'homme contre les ordres suprêmes de la Volonté de Dieu ». (*Sermon sur la Nécessité de la Pénitence*. 3e dimanche de l'Avent. Œuvre compl. Ed. Guérin, III.). [M.]

En outre, comme la loi implique l'idée de la transgression qu'elle condamne, le péché préexiste, au moins en puissance, à l'acte qui le réalise. Ce n'est pas le pécheur qui fait le péché ; mais c'est le péché, c'est-à-dire l'accomplissement de l'acte interdit par la loi, qui fait du pécheur ce qu'il est.

De même, c'est en vain que les nouveaux théologiens, pour complaire à la raison, voudraient réduire les suites du péché à quelques pauvres effets humains et naturels. Si toute la misère de l'état de péché consistait dans le sentiment qu'a l'individu de sa déchéance morale, dans le chagrin d'avoir offensé Dieu et dans le regret d'un bonheur disparu, le pécheur le plus endurci serait le plus à l'abri des conséquences funestes du péché : s'il réussit à faire taire la voix de sa conscience, il peut s'abandonner tranquillement aux joies du monde puisque rien n'est changé en lui depuis le péché, puisqu'il n'y a pas de différence essentielle entre lui et les justes. Comment la religion pourrait-elle consacrer ce paradoxe scandaleux ? Dira t-on qu'une théologie raisonnable accorde au péché une influence objective qui lui permet de modifier réellement la personnalité : le péché commis crée chez l'individu une disposition à pécher encore ; il diminue son pouvoir de résistance aux tentations. Mais qu'importe, si les péchés futurs ne doivent pas avoir plus de gravité que le premier, s'ils n'agissent pas davantage sur le destin du coupable. En réalité le péché opère immédiatement dans l'âme de son auteur un changement profond et substantiel : son action peut se comparer à celle du baptême qui renouvelle jusque dans son fond l'être du néophyte ; mais c'est un sacrement sinistre, qui produit la mort et la perdition. Où il y avait un fidèle, temple de Dieu, habité par la grâce d'en haut, il y a maintenant un être exécrable et possédé par une force démoniaque. N'essayons pas de ramener cette force à la mesure de la morale profane ou de la raison courante. L'état de péché n'implique pas nécessairement la culpabilité, la faute personnelle, l'intention claire d'offenser Dieu : la preuve, c'est que l'individu peut être lié, saisi par le péché de ses parents ou par celui du

premier homme; et si, avant de communier, il a avalé, même sans le savoir, un aliment quelconque, cette communion impie le mettra en état de péché. Que la malédiction ait, ou non, son principe dans la volonté coupable du patient à qui elle s'attache elle n'en produit pas moins ses effets, tant qu'elle subsiste, soit dans ce monde-ci, sous forme de maladies et d'afflictions temporelles, soit, après la mort, dans les tortures de l'autre monde. Toutes ces misères sont incluses par anticipation dans l'état présent du pécheur : aussi ne se borne-t-il pas à regretter un événement passé ou à craindre un jugement à venir; mais, il se sent intérieurement corrompu et il pleure sa sainteté profanée et son âme perdue. Cherche-t-il à se faire illusion, à s'aveugler sur son propre état, l'Église est là qui le rejette avec horreur, tant qu'il n'est pas venu à résipiscence. Même s'il réussit à tenir son mal secret, il n'en est que plus tourmenté : au milieu de la foule joyeuse des fidèles, il se sent moralement excommunié; il sait que ses offrandes et ses dévotions sont maintenant abominables à Dieu et ne font qu'aggraver sa condamnation; vienne une heure de faiblesse ou l'approche de la mort, il s'estimera bienheureux dans sa détresse de pouvoir obtenir le secours de l'Eglise en lui livrant le secret qui le ravageait.

Si le péché perd le fidèle en altérant réellement l'intégrité de son être, l'expiation ne peut le sauver qu'à la condition d'être douée d'une efficacité équivalente, mais contraire. Le pécheur, qui veut sortir de son état et échapper à la mort, ne saurait se contenter de ne plus pécher et de prendre de bonnes résolutions pour l'avenir : ce changement subjectif est indispensable, certes; mais il n'est pas suffisant. C'est le péché passé qui est la cause présente et agissante du mal qu'il faut guérir; c'est donc le péché passé qui doit être aboli pour que le pécheur soit sauvé. Tant que la faute est là qui crie vengeance et souille le monde, il ne peut y avoir de paix ni en Dieu, ni dans l'Église, ni dans le pécheur : seule, l'extirpation radicale de la faute permet le rétablissement d'une vie religieuse normale. En vain la raison proclame-t-elle l'irrévocabilité du

passé et que nulle puissance ne peut remonter le cours du temps pour supprimer de l'histoire l'événement accompli. Ce miracle s'accomplit chaque fois qu'un pécheur est absous; le pardon des péchés serait un acquiescement honteux au péché, s'il était fait d'indulgence débonnaire, s'il n'impliquait pas la justification du pécheur, la destruction véritable du péché. C'est parce que la pénitence renouvelle intimement l'âme du fidèle, et que dans son être régénéré elle ne laisse plus rien subsister du passé maudit que l'Église a pu justement lui faire une place dans le système de ses sacrements.

Mais cette intervention miraculeuse suppose une puissance surnaturelle : le pardon est une manifestation caractéristique de la grâce divine. Ce n'est pas en tant que père que le Père céleste pardonne à ses enfants, c'est en tant qu'il est Dieu. Sur ce point il y a unanimité parmi tous les chrétiens qui ont conservé le sens des réalités religieuses et qui n'ont pas oublié les leçons de l'Évangile. Quand Jésus, au grand scandale des Pharisiens présents, pardonne les péchés du paralytique avant de lui dire : « Lève-toi et marche », il sait bien que ces deux œuvres, la rémission et la guérison, sont aussi malaisées et aussi miraculeuses l'une que l'autre et révèlent également le Fils de l'Homme; et les assistants ne s'y trompent pas : saisis d'extase, ils glorifient le dieu[1]. C'est ce pouvoir divin qui, selon

1) C'était de ce point qu'était parti Hertz dans une première rédaction et dans sa leçon d'ouverture de son cours de 1909. Le passage suivant est intéressant [M.] « Dès le début Luc, 5, 17-26, nous prévient que ce jour-là, « la force du Seigneur (δύναμις κυρίου) était qu'il fît des guérisons ». Lorsque les amis qui portent le paralytique parviennent dans la maison où se trouve Jésus, celui-ci « voyant leur foi » dit au malade : « homme que tes péchés soient pardonnés ». Cette prière scandalise les Pharisiens présents. « Quel est celui-ci, se disent-ils, qui profère des blasphèmes? Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Non moins caractéristique est la réponse de Jésus qui a deviné leur pensée. « Qu'y a-t-il de plus aisé de dire : que tes péchés soient pardonnés, ou de dire : lève toi et marche. Or, afin que vous voyiez que le fils de l'Homme a le pouvoir (ἐξουσίαν) sur la terre de pardonner les pechés... » La phrase n'est pas finie; mais Jésus accomplit le miracle de la guérison du paralytique. « Et l'extase saisit tous les assistants et ils glorifièrent le Dieu ». Ce remarquable récit a natu-

la doctrine catholique, a été transmis par le Christ aux apôtres et, par eux, aux évêques et aux prêtres. Comme les Pharisiens d'autrefois s'indignaient contre Jésus, les hérétiques protestent aujourd'hui contre les prétentions blasphématoires de ses successeurs; à leur tour, ils demandent : « Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Pas plus que Jésus lui-même, l'Église n'a jamais contesté la nature divine du pouvoir qui agit dans l'absolution ; elle sait que d'un bout à l'autre de la pénitence, depuis le premier éveil du repentir jusqu'à la consommation du pardon, c'est la grâce de Dieu, seule efficace, qui produit la justification salutaire du fidèle. Mais, si le Père céleste a pu communiquer cette puissance surhumaine à son Fils incarné, pourquoi n'accorderait-il pas le même don à ses ministres sur la terre, aux hommes élus qu'anime l'Esprit saint? L'indignité de quelques prêtres, les abus, que l'ambition ou la cupidité de l'Église ont pu faire du pouvoir des clefs, ne sauraient nous faire perdre de vue la grandeur bienfaisante de l'institution pénitentielle dans l'économie du salut. En prenant l'Église pour organe de sa puissance, Dieu offre au pécheur l'espérance d'une paix solide, parce qu'elle s'appuie sur une autorité impersonnelle et parce qu'elle est fondée sur la justice. D'ailleurs, le croyant, qui ose demander directement à Dieu le pardon de ses péchés, emprunte encore à l'Église, qu'il s'en aperçoive ou non, l'assurance qui le rend trop hardi ; car c'est l'Église, forte des preuves dont elle a le dépôt, qui lui

rellement frappé les exégètes qui ont remarqué que c'était en cette occasion, et à propos du Pardon que Jésus prend pour la première fois le titre de Fils de l'Homme ; et suivant leurs préoccupations, les uns ont conclu de ce passage que Jésus avait dès lors conscience de sa messianité, les autres ont pensé (Loisy,) [H. fait allusion à l'édition des *Évangiles Synoptiques*,] que tout le passage relatif au pardon des péchés avait été ajouté, le texte primitif relatant simplement la guérison du paralytique. Nous n'avons pas à prendre parti. Ce qui ressort de ce passage c'est que pour Jésus, comme pour les Pharisiens, le pardon des péchés suppose un pouvoir divin. C'est une intervention miraculeuse qui vient troubler le cours naturel des choses et que Jésus met exactement sur le même plan que la guérison magique du malade, la seule différence étant que l'une des deux opérations produit un effet visible et l'autre non ».

garantit que Dieu possède le pouvoir et la volonté de faire vivre les pécheurs.

Si tous les chrétiens sont d'accord pour attribuer à la grâce divine l'abolition surnaturelle des péchés, ils ne le sont pas moins pour exiger du pécheur repentant qu'il concoure activement à l'œuvre expiatoire. Les théologiens rationalistes en conviennent; mais, fidèles à leur spiritualisme individualiste, ils réduisent la pénitence à la conversion intérieure, de même qu'ils ne veulent voir dans la Passion du Christ qu'un exemple sublime d'abnégation et de charité. Ils trahissent par là, non seulement leur répugnance pour toute règle, pour tout contrôle, pour toute discipline, mais en outre leur ignorance de la signification véritable du pardon. La gloire de Dieu, la majesté de la loi sacrée, la pureté du monde et de l'âme ne peuvent pas être violées et profanées impunément; si, après le péché, la création doit être renouvelée et libérée, ce ne peut être que par la mort et le sacrifice. La miséricorde divine ne frustre pas la justice outragée des victimes qu'elle exige, mais elle offre au pécheur le moyen de détruire son péché tout en se sauvant lui-même[1]; elle le met en mesure de choisir entre la peine infligée par Dieu dans sa colère qui écrase et précipite dans la mort éternelle, ou la pénitence volontairement assumée, qui guérit et fait revivre. Si l'expiation suprime le châtiment, c'est qu'elle le devance et le rend inutile : le pécheur ne peut échapper à la destruction à laquelle son péché l'a voué qu'en faisant de lui-même à Dieu l'abandon de tout son être.

Encore faut-il que cette oblation réparatrice satisfasse la justice divine, c'est-à-dire qu'elle soit équivalente au péché

1) Dans le texte d'une leçon Hertz développait cette idée. Il citait en particulier : Martini, *De Antiquis Ecclesiæ ritibus*, édit. de Rouen 1702, II, 81 : « Deus qui peccantium non vis animas perire sed culpas ». Mais il semble avoir définitivement réservé ce développement soit pour le dernier paragraphe de cette Introduction, lors de la définition de l'expiation, soit pour l'analyse ultérieure, au cours du livre, de l'institution chrétienne de la pénitence. — Une note à cette leçon indique aussi Morin (Johannes Morinus). *De Administratione Sacramenti Pœnitentiæ*, Paris, édit. de 1651, par. 15. [M.]

qu'elle doit annuler. C'est parce que l'homme, laissé à ses seules forces, était incapable d'expier le péché du premier homme, — cette première profanation d'une sainteté encore vierge, — qu'il a fallu que Dieu même se fît homme afin d'offrir à Dieu une réparation suffisante et de régénérer la nature souillée. Il est facile de critiquer les expressions juridiques par lesquelles les anciens théologiens ont essayé de rendre sensible le mystère de la Rédemption; il est certain qu'aucune des métaphores proposées, extinction de la dette du péché, paiement de la rançon due au démon, réparation de l'honneur divin offensé, n'est pleinement satisfaisante[1]. Mais c'est une erreur moins grave de traduire une vérité profonde par des symboles maladroits que de se refuser à la connaître parce qu'il est malaisé de l'exprimer en langage humain. Si toute la vertu du sacrifice du Calvaire réside dans l'enseignement moral qui s'en dégage, Dieu aurait livré son Fils au supplice le plus honteux par un raffinement pédagogique aussi vain que cruel; car à quoi bon proposer aux hommes un exemple surhumain, s'ils ne reçoivent pas du même coup la force de le suivre? Cette force, la mort de l'Homme-Dieu pouvait seule la leur communiquer : l'effusion du sang de l'hostie parfaite, ignorante du péché, était indispensable à l'abolition du péché, commis dans la nouveauté du monde, et de tous les péchés des hommes. Si des chrétiens de peu de foi et de courte raison se scandalisent que des pécheurs puissent être sauvés par un acte accompli pour eux, mais extérieur à leur être propre, c'est qu'ils voient dans le Sauveur et dans les hommes rachetés des personnalités radicalement séparées, c'est qu'ils n'ont pas de sens pour la réalité collective de l'Église, qui fait participer intimement les fidèles à la nature du Christ dans lequel ils vivent.

Ce qui est vrai de l'expiation globale, rédemptrice du genre

(1) Ici H. eût, dans des notes, cité explicitement le *Cur deus homo* de saint Anselme, car je trouve dans un brouillon une analyse brève de sa doctrine de la Rédemption [M.].

humain, est vrai aussi, toutes proportions gardées, de l'expiation individuelle des péchés commis après le baptême. La pénitence doit avoir une efficace égale, mais contraire à celle du péché; elle tend à remettre le pécheur en un état où Dieu puisse lui pardonner selon la justice. Mais cette rénovation salutaire implique l'immolation de l'être charnel qui s'est insolemment manifesté dans le péché. Sans doute, une contrition intérieure parfaite possède une vertu expiatoire infinie; mais quel homme, seul devant Dieu, peut se flatter d'atteindre à la perfection du repentir? En outre, une telle contrition suppose une horreur et une détestation du péché si intense, un renoncement si total à l'amour propre, une telle volonté de réparer l'injure faite à Dieu, qu'elle équivaut, au moins rituellement, à un complet sacrifice de soi. Mais, pour la grande masse des hommes, le repentir ne peut s'éprouver et se mûrir qu'en se produisant au dehors, en se soumettant au jugement d'une autorité compétente et en s'exprimant en actes selon des règles établies. Certes, ces règles varient considérablement au cours du temps, selon le degré de ferveur, la grossièreté ou la sensibilité des différents siècles. Nous sommes loin aujourd'hui de l'époque où les pénitents formaient dans la hiérarchie des fidèles un ordre séparé et où, de degré en degré, à travers mille épreuves, aidés des prières de l'Église, ils s'acheminaient d'un état de péché mortel et d'excommunication jusqu'au jour béni de la réconciliation, qui les faisait rentrer dans la paix de la sainte communion. Depuis que la confession auriculaire, immédiatement suivie de l'absolution, est devenue l'acte essentiel du sacrement de pénitence, l'intervention de l'Église ne se manifeste plus d'une façon publique et solennelle[1]. Mais même dans l'intimité secrète du confessional, l'Église est présente,

1) Hertz avait préparé toute une histoire du système pénitentiel chrétien des premiers siècles. La documentation, l'ordre même de l'exposition en sont très élaborés déjà dans ses notes. Il hésitait à l'introduire dans cet ouvrage et avait pensé en faire un travail séparé qui lui eût servi de ce qu'on appelait une « petite thèse ». On en voit ici un court et saisissant résumé [M.].

qui contrôle les dispositions du pénitent, qui détermine les satisfactions qu'il devra apporter, qui l'encourage et le fortifie du trésor de ses mérites et du secours de ses prières, enfin, qui l'absout selon la formule sacramentelle.

Voilà un tableau complexe et tourmenté, riches en contrastes, chargé d'ombres et de lumières violentes. Ce n'est plus le dialogue intime du Père céleste et du croyant, cette histoire pathétique dont tous les épisodes avaient leur point de départ, leur terme dans une conscience individuelle et autonome. C'est un drame tumultueux, où les deux personnages principaux sont, de toutes parts, environnés, enveloppés et traversés de puissances mystérieuses et impersonnelles. De l'action maudite, attentatoire à la loi sacrée, se lève une force exécrable : elle souille et dévaste l'être du transgresseur et de ses proches et le monde même qui l'environne; elle s'attache à Dieu lui-même et le contraint à la colère et à la destruction. Mais voici que l'expiation, cruelle et sainte, tout ensemble, par la vertu d'un sang pur versé spontanément, apaise et dissipe la colère déchaînée, efface toute trace du péché et rend à la nature l'innocence et la paix. Et à tous les moments du cycle tragique, l'Église, comme le chœur du drame antique, fait entendre sa voix puissante, tantôt irritée et tantôt maternelle, soit qu'elle menace le pécheur de l'anathème, soit qu'elle accueille la supplication du pénitent, soit qu'elle l'encourage et le ramène pas à pas dans sa paix, soit enfin qu'elle assiège Dieu de son intercession souveraine, quand l'heure du pardon est arrivée. C'est dans l'Église et par rapport à elle que les notions du péché et de l'expiation prennent vie, force et réalité. Essayer de ramener ces représentations et ces émotions, essentiellement troubles et collectives, à la mesure des sentiments humains et individuels, c'est se condamner à ignorer ce qui en fait l'originalité et la puissance. Le christianisme édulcoré des « nouveaux théologiens » nous fait connaître le pauvre résidu de l'ancienne religion dont les croyants éclairés et raisonnables d'aujourd'hui réussissent à s'accommoder; mais il n'est pas

qualifié pour nous découvrir la vraie nature et la signification des croyances et des pratiques relatives au péché et à l'expiation. Si nous voulons, nous aussi, atteindre la « réalité morale » dont ces croyances et ces pratiques sont peut-être l'expression figurée, nous devons tenter une autre méthode [1].

III

[Comment l'Ethnologie peut éclairer la genèse de ces notions.]

Puisque ni le dogmatisme irrationel de la foi orthodoxe, ni l'intelligibilité trompeuse d'une théologie trop moderne ne peuvent rendre compte des données qu'elles traduisent, plus ou moins fidèlement, puisque les consciences chrétiennes de notre temps ou même celles des siècles passés ne livrent à l'observateur le plus pénétrant que des notions déjà toutes formées et déjà profondément pénétrées d'idéologie réfléchie, essayons de faire appel à une « expérience religieuse » plus variée et plus large et de recourir à cette ethnographie comparée qui a déjà renouvelé tant de problèmes du même genre. Certes, s'il s'agissait de décrire les mille et mille formes et nuances que peuvent revêtir chez les individus d'une société donnée le sentiment du péché et le désir du pardon, s'il s'agissait

1) Hertz dut avoir l'intention d'ajouter ici une discussion approfondie de Windisch, *Taufe und Sünde* im ältesten Christentum. Tübingen, 1908. Car je trouve tout un dossier soigneusement rassemblé et qui contient une excellente analyse et une critique approfondie du livre. Ce dossier a servi au c. r. que Hertz en publia. *Année Sociologique*, XI, p. 169 sq. Mais je ne vois pas bien s'il y est fait allusion dans le texte. Peut-être devait-il l'utiliser plus loin, lorsqu'il devait comparer les faits Polynésiens aux faits Chrétiens. En tout cas il voyait dans le grand ouvrage de Windisch une preuve de l'excellence de sa propre méthode. Car si Windisch a réussi à expliquer la théorie de la *Sündlösigkeit* et de l'*Entsündigung* de saint Paul, le « paradoxe monstrueux » de l'impeccabilité du chrétien après le baptême — c'est à partir des notions juives du péché de la pénitence et d'expiation rapprochés de l'eschatologie messianique, et de l'ensemble des croyances de la communauté chrétienne naissante [M.].

d'en suivre minutieusement le lent éveil, les multiples phases et l'épanouissement dans une âme favorablement disposée, les confessions d'un croyant rompu à l'introspection ou les délicates analyses d'un Dostoïevsky et d'un Tolstoï nous seraient d'un secours bien plus précieux que les documents un peu gros qui nous découvrent la psychologie des peuplades incultes. Mais notre objet est tout autre : ce sont les idées mêmes du péché et de l'expiation que nous nous proposons d'examiner, les considérant comme des institutions sociales, dont il y a lieu de rechercher la genèse, le sens et la fonction.

Or, une semblable recherche n'a chance d'aboutir que si nous réussissons à sortir de l'atmosphère religieuse et morale où nous vivons et dont nous ne sentons pas la pression, parce qu'elle forme comme notre élément naturel. S'il y a un domaine où nous soyons tenu de faire abstraction de nos sentiments propres et de nous dépayser autant que cela est possible, c'est bien lorsqu'il s'agit d'étudier les facteurs les plus profonds et les plus intimes de notre vie morale. L'émotion que suscite en nous la violation, même simplement supposée, des règles morales qui pour nous sont sacrées, la réprobation immédiate et violente que soulèvent en nous, par exemple le meurtre, l'inceste ou la trahison, nous empêchent d'apercevoir ce qu'il y a de singulier et de mystérieux dans le péché : parce que nous participons à l'horreur que l'acomplissement de l'acte interdit doit inspirer à tous, nous trouvons tout naturel d'admettre que cet acte contient, de par son essence propre, une vertu néfaste, une malédiction, dont le coupable ne peut manquer de se sentir frappé et qui fait de lui un misérable réprouvé; le mystère, le scandale commencent précisément quand cet effet sinistre immanent au péché ne se produit pas ou tarde trop. Mais, s'il s'agit d'une défense qui ne nous paraît avoir aucun rapport ni avec la morale ni avec la raison, si c'est la transgression de quelque « absurde » interdiction alimentaire ou rituelle qui entraîne après elle des conséquences effroyables, nous constatons immédiatement qu'il n'y a aucune proportion, aucune commune mesure entre l'immo-

ralité intrinsèque d'un acte, telle qu'une conscience raisonnable peut l'évaluer, et la force destructrice avec laquelle le pécheur est aux prises ; comme nous restons complètement étrangers à la réaction que provoque le péché chez son auteur et chez ceux qui l'entourent, nous en apercevons mieux le caractère original et surajouté et nous pouvons l'étudier d'une manière objective et impartiale, à la façon d'un phénomène naturel.

En outre, pour quiconque s'efforce de déterminer la nature et la raison d'être des idées du péché et de l'expiation, il est indispensable de savoir si ces idées sont des acquisitions récentes de l'humanité, fruit d'une longue et complexe élaboration spirituelle, ou si, au contraire, elles font partie du patrimoine commun à l'espèce tout entière. Faut-il admettre, avec de nombreux penseurs placés à des points de vue très divers, que le sentiment de la faute et l'aspiration au pardon sont des découvertes originales et des attributs spécifiques des religions supérieures et en particulier du christianisme ? Ou bien ces éléments de notre système religieux et moral se rencontrent-ils chez tous les peuples, quelque bas que soit le niveau de leur civilisation ; et, s'il en est ainsi, se présentent-ils toujours sous le même aspect et avec la même intensité ou varient-ils, selon l'état social, en forme et en degré ? Il est clair que de la réponse apportée à ces questions dépendra dans une large mesure notre appréciation sociologique de la croyance au péché et de l'appareil expiatoire, tels que nous les rencontrons dans notre civilisation présente. Or, cette réponse ne peut nous être fournie que par l'étude comparative et notamment par l'observation des sociétés inférieures.

Il semble au premier abord qu'il n'y ait rien de plus aisé et de moins équivoque que de constater chez un peuple donné la présence ou l'absence d'une certaine institution : pour savoir si, oui ou non, les notions du péché et du pardon, ainsi que les émotions et les pratiques connexes, existent à un degré peu élevé de civilisation, il suffirait de nous en rapporter au témoignage déclaré des ethnographes, s'il en est qui aient

dirigé leur attention de ce côté. Il serait étrange qu'aucun d'entre eux ne s'en fût préoccupé. Les missionnaires, en particulier qui vont apporter aux sauvages la bonne nouvelle de leur rédemption, sont presque nécessairement amenés à se demander si leur propagande trouve dans la conscience des gens à qui elle s'adresse les points d'attache indispensables. C'est ainsi que plusieurs d'entre eux, frappés du faible succès de leurs efforts, ont essayé de définir les obstacles qui s'opposent, chez les peuples de civilisation inférieure, à une acceptation sérieuse du christianisme. Le principal serait que les notions fondamentales, faute desquelles l'enseignement chrétien doit rester vide de sens, sont complètement étrangères à ces païens incultes. Enfoncés dans la matière, totalement oublieux du vrai Dieu, ils vivent au jour le jour, ne songeant qu'à la satisfaction de leurs désirs temporels et n'éprouvant aucun souci d'une rédemption qui dépasse leur intelligence. S'ils restent sourds et insensibles devant les promesses de l'Évangile, c'est, en particulier, parce que les idées pures et spirituelles du péché et du pardon n'ont aucune place dans leurs consciences[1].

Ce témoignage nettement négatif de plusieurs observateurs directs et compétents possède une valeur indiscutable; il est, en outre, corroboré par les conclusions de théoriciens, dont les préoccupations et l'orientation intellectuelle diffèrent profondément de celles des missionnaires. D'après M. Frazer[2], par exemple, l'humanité primitive, dont les sociétés inférieures perpétuent parmi nous la condition, aurait été complètement exempte de tout souci métaphysique ou spiritualiste, comme de toute disposition mystique. Exclusivement occupés à se

1) Hertz a en vue ici en particulier Johann Warneck, *50 Jahre Batakmission*, Berlin, 1912, p. 50, p. 20, p. 62 sq. A. Gottfried Simon, *Islam und Christentum* im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt. Berlin, 1910. [M.]

2) H. vise les théories exposées au *Golden Bough*, 3e édit., II, p. 128 sq. Il en a fait d'ailleurs une première critique dans le c. r. qu'il a donné du *Golden Bough*, Rev. d'Hist. des Relig., 1910. [M.]

défendre contre les dangers réels ou imaginaires qui les assaillaient ou à assurer leur subsistance souvent précaire, les hommes des premiers âges et les sauvages d'aujourd'hui auraient recours volontiers aux violences de la magie et aux ruses de la stratégie animiste; ils se garderaient avec un soin anxieux des miasmes mauvais qui rôdent autour d'eux et, si par hasard ils se sentaient atteints par une influence nocive, ils s'efforceraient bien vite de la bannir par des manœuvres lustratoires appropriées ; mais on chercherait en vain chez eux la préoccupation d'une pureté spirituelle à préserver ou à recouvrer. Les notions du péché et du pardon sont liées à tout un ensemble de conceptions proprement religieuses dont il n'y a pas trace dans cet « âge de la magie », qui forme la première étape du développement humain.

Si ces vues doctrinales sont fondées, le rôle de l'ethnographie comparée dans la recherche que nous avons entreprise se trouve étroitement délimité. Tout d'abord, elle établit cette thèse que la croyance au péché et l'institution d'un rituel expiatoire ne sont pas des biens communs à tous les peuples de la terre : elles supposent des conditions spirituelles élevées, qui ne se rencontrent que dans certaines sociétés privilégiées, soit élues, soit particulièrement évoluées. Il en résulte que l'ethnographie n'a rien à nous apprendre sur les idées du péché et du pardon, considérées dans leur essence, puisque, par définition, ces idées ne sont pas de son ressort; elle justifierait le discrédit dont elle souffre auprès de certains esprits si d'aventure elle prétendait soumettre à sa compétence des notions d'ordre proprement éthique et religieux qui manifestement y échappent. Mais il est très rare que, même dans les religions supérieures, les croyances spirituelles se présentent à l'état pur; elles sont généralement enveloppées d'une sorte de gangue épaisse et matérielle, qu'aucun lien intrinsèque n'unit à leur véritable substance. Combien de théologiens chrétiens, des plus orthodoxes aux plus hérétiques, nous parlent du péché comme si c'était une chose inerte venant du

dehors s'attacher à l'âme pour la gâter, à la façon du ver qui ronge le fruit ou de la rouille qui attaque le fer! Et que de prédicateurs exhortent leurs ouailles à se laver de leurs péchés, à les rejeter loin d'eux par une confession exacte ou à les dissoudre au feu d'une pénitence salutaire, comme s'il s'agissait d'un nettoyage ou d'une élimination physique! Dira-t-on qu'il ne convient pas d'attacher d'importance à des expressions figurées, à de simples métaphores, qui servent à rendre sensibles et communicables les vérités abstraites de la foi? Mais ces « métaphores » ne sont pas choisies arbitrairement par chacun de ceux qui les emploient; elles sont en nombre limité, elles font partie d'une tradition et se justifient par la convenance qu'elles ont aux idées qu'elles traduisent. La plupart des fidèles les acceptent littéralement : dans leur esprit, ces images matérielles sont intimement associées aux vérités d'ordre moral et elles contribuent à modeler leur croyance au sujet du péché et des vertus de l'expiation. C'est ici que l'ethnographie comparée reprend ses droits : elle nous montre dans les métaphores et dans les rites, qui ont cours dans les religions supérieures quoiqu'ils soient étrangers à leur essence, les survivances d'un état mental plus ancien et plus grossier. De même que la théorie anthropologique de la prière nous montre la pure communion de l'esprit avec le divin se dégageant peu à peu du charme magique qu'elle finira par supplanter[1] non sans en garder quelque souvenir, de même la théorie esquissée au sujet de la lustration par MM. Tylor et Farnell nous montre l'évolution qui conduit d'une purification réelle, externe, physique à une purification symbolique interne, et spirituelle. Au début, un individu affligé d'une infection dangereuse, cherche à éliminer par une opération appropriée un mal qui peut être imaginaire, mais qui est toujours conçu comme une entité

1) H. eût cité : Tylor, *Primitive culture*, II, 429, p. 434. Farnell, *From Spell to Prayer*, p. 19 sq., p. 111, 122, 123. Il eût opposé d'ailleurs ces auteurs à M. Frazer, dont M. Farnell critique la théorie du tabou « magie négative » (*G. B.*, I³, p. 119). [M.]

corporelle ; au terme de ce développement, le croyant, désireux de s'approcher toujours plus près de Dieu, travaille à délivrer son âme d'un mal invisible et moral qui n'a rien de substantiel, qui consiste exclusivement dans un état de la personnalité En nous montrant comment l'humanité s'est élevée de la superstition des premiers âges, de la δεισιδαιμονία et du ritualisme magique jusqu'aux conceptions vraiment religieuses de notre éthique spiritualiste, l'étude comparative nous invite et nous aide à pousser jusqu'au bout cette œuvre d'épuration et d'idéalisation progressives en chassant de notre langage et de notre pratique religieuse les dernières survivances d'un matérialisme barbare.

Ainsi, l'apport de l'ethnographie dans l'étude du problème qui nous occupe serait strictement négatif : d'une part, elle nous permettrait de reconstituer la philosophie enfantine des hommes d'autrefois, à laquelle notre philosophie raisonnable, éthique et spirituelle s'oppose diamétralement et qui ne comportait pas des notions transcendantes comme celles du péché et du pardon ; d'autre part, elle pourrait servir à rendre compte des images et des pratiques superstitieuses, dont ces notions sont aujourd'hui encore enveloppées et altérées, surtout dans les consciences les moins cultivées. Mais cette conception repose sur des postulats bien contestables. Nous y retrouvons, d'abord cette idée qu'il faut distinguer soigneusement, dans les religions et les morales supérieures, la partie vivante, originale, qui leur appartient en propre, révélation de Dieu ou pures découvertes de l'esprit, et la partie morte, caduque, accessoire legs fatal des âges d'ignorance que l'humanité, même éveillée à la vie spirituelle, traîne encore avec elle. Cette idée, implicite ou expresse, est commune à beaucoup d'anthropologistes et de théologiens rationalistes ; nous avons déjà eu l'occasion de l'examiner et nous avons essayé de démontrer qu'elle est entièrement arbitraire. Rien ne nous autorise à définir la religion et la morale en des termes qui ne valent que pour notre religion et pour notre morale, spiritualistes et individualistes ; car qui

nous garantit que les religions « supérieures », où nous nous plaisons à voir le dernier terme du progrès humain, ne sont pas ou des produits de décomposition et de décadence, ou une phase transitoire, destinée à être dépassée par des formes nouvelles de vie religieuse et morale? D'autre part, l'affirmation suivant laquelle la philosophie des « primitifs » exclurait toute préoccupation suprasensible et toute notion spirituelle dépasse singulièrement les faits et elle est loin d'être acceptée unanimement par tous les auteurs qui s'occupent des sociétés inférieures. Plusieurs d'entre eux prendraient volontiers le contrepied des thèses de M. Frazer sur le positivisme naturaliste des peuples de civilisation rudimentaire. M. Lévy-Bruhl, par exemple, a cru pouvoir avancer que l'une des caractéristiques essentielles de l'état mental de ces peuples était précisément leur orientation mystique et M. Durkheim a mis en évidence la richesse et l'intensité de la vie religieuse chez les tribus australiennes, qui contiendrait, au moins en germe, toutes les institutions fondamentales des religions les plus évoluées [1]. Nous ne pouvons donc pas considérer comme évident ou comme démontré ni que l'aboutissement nécessaire de l'évolution religieuse soit caractérisé par un pur spiritualisme, par la communication directe et toute personnelle de chaque croyant avec Dieu, ni que le point de départ de cette longue histoire doive être cherché dans un état caractérisé par la superstition et la magie la plus terre-à-terre et par des préoccupations exclusivement temporelles et immédiates. En attendant que la preuve de ces assertions ait été apportée, nous nous refusons à enfermer d'avance l'ethnographie dans un rôle purement négatif. Nous entendons l'interroger, non seulement sur l'origine des quelques survivances parasitaires qui font cortège aux notions du péché et de l'expiation, mais sur le sens et la raison d'être de ces notions mêmes.

1) Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*; Lévy-Bruhl. *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

Quant au témoignage direct des observateurs qui dénient aux peuples parmi lesquels ils ont vécu le moindre soupçon de ces idées, il est conçu en termes trop sommaires et trop péremptoires pour qu'on puisse l'accepter d'emblée A supposer que dans les langues des sociétés inférieures, il n'y ait pas de mot pour traduire les notions en question, cela ne veut pas dire que ces notions soient étrangères à la conscience des gens qui parlent ces langues; car une idée peut exister à l'état implicite, à l'état de force, et se manifester par l'action qu'elle exerce bien avant d'avoir été dégagée par la conscience réfléchie et d'avoir été exprimée par un vocable propre. En outre, les arguments invoqués à l'appui de cette thèse sont généralement entachés d'une subjectivité manifeste. Voici par exemple un missionnaire qui s'étonne de voir les Batak de l'intérieur de Sumatra se livrer aux délices du cannibalisme et de la chasse aux têtes avec une bonne conscience qui rend très difficile la tâche du prédicateur européen; la conclusion est que les Batak sont complètement dénués du sentiment du péché. Mais voici qu'un autre missionnaire raille les Dayak du sud-ouest de Bornéo, proches parents des Batak, d'attacher une importance ridicule à des insignifiantes peccadilles, à la violation de quelques bizarres coutumes ou absurdes règles d'étiquette[1]. Cette seconde critique annule la première et le rapprochement de ces deux témoignages nous donne lieu de penser que quand un observateur chrétien refuse à un peuple de civilisation rudimentaire le sentiment et l'idée du péché, il exprime simplement sa surprise de ne pas avoir rencontré ce sentiment et cette idée au moment où il les attendait, c'est-à-dire à propos des actions que la conscience chrétienne d'aujourd'hui réprouve. Il y a une solidarité si étroite entre la forme et la matière de notre moralité qu'il nous est extrêmement difficile de reconnaître nos propres sentiments moraux quand

1) H. eût cité ici Simon, *Islam und Christentum*, et Gomes, *Seventeen years among the Sea-Dayaks*, 1911. [M.]

ils s'appliquent à des objets auxquels nous ne sommes pas accoutumés et qui sont à nos yeux dépourvus de valeur. De ce que la liste des actions qualifiées de péchés varie presque totalement d'une société à l'autre, il ne s'ensuit pas que telle ou telle société puisse prétendre que l'idée du péché lui appartient en propre. De même pour l'expiation. Les mêmes missionnaires, qui nous représentent les primitifs comme incapables de prendre intérêt à la doctrine chrétienne de la rédemption et même de la comprendre, nous les dépeignent affolés à l'idée des peines mortelles qu'ils ont encourues en violant quelque interdit et courant d'autel en autel ou de magicien en magicien pour essayer de se racheter par des offrandes et d'obtenir leur absolution. Qu'on raille, si l'on veut, les circonstances qui entourent ce rituel expiatoire et les méthodes « superstitieuses » qu'ils emploient; mais on comprendra que des missionnaires catholiques aient cru voir chez bon nombre de populations incultes une sorte de contrefaçon satanique du sacrement de pénitence. Enfin, quelques missionnaires[1], ou plus optimistes, ou plus clairvoyants, se sont inscrits en faux contre la condamnation radicale prononcée par certains de leurs confrères : selon eux, on trouverait chez les tribus les plus éloignées de notre état de civilisation l'amorce des idées les plus sublimes du christianisme; en particulier, la notion que le péché met l individu en un danger mortel, l'idée qu'il peut être aboli par l effusion du sang, enfin une aspiration vague mais intense au salut seraient des traits marquants de leur constitution morale auxquels la propagande chrétienne devrait se rattacher.

Nous ne pouvons donc considérer comme résolue la question de savoir si, oui ou non, les notions du péché et du pardon sont présentes dans les sociétés inférieures, quelles formes elles y revêtent et quel rôle elles y jouent. Cette question ne peut être tranchée ni par des théories préconçues, ni par des

1) Je n'ai pu retrouver les fiches dont H. se fût servi ici, et je ne sais par conséquent qui il avait en vue. [M.]

affirmations ou des négations globales, enregistrées sans critique ; il faut nous reporter aux faits et les examiner, s'il se peut, sans parti-pris et avec méthode. C'est à cette enquête ethnographique que nous allons procéder, avec l'espoir qu'il pourra en rejaillir quelques clartés sur des notions qui forment le tréfonds de notre vie morale présente.

Fidèle à une règle de méthode qui tend à s'imposer dans cet ordre de recherches et qui a déjà fait ses preuves, nous étudierons les notions du péché et de l'expiation, non en accumulant des faits empruntés confusément à des sociétés très distantes et très diverses, mais en nous en tenant à une aire de civilisation définie. C'est à cette condition seulement que nous avons chance de comprendre la signification et la fonction du péché et du rituel expiatoire dans un système religieux donné. Si l'explication d'un ensemble de représentations mystiques et de gestes rituels consiste essentiellement à découvrir les émotions, les tendances, les besoins généralement inconscients, que ces croyances et ces rites traduisent et satisfont, nous ne pouvons espérer atteindre à une théorie explicative des phénomènes étudiés que si nous respectons les multiples attaches qui les lient à un ensemble organique, historiquement et ethniquement déterminé. La collection des faits analogues que présentent tous les peuples de la terre peut servir à prouver la diffusion d'une institution ; elle éclaire parfois certains détails qui peuvent soit faire défaut soit être obscurs dans la civilisation prise comme champ d'observation ; mais en somme elle n'a lieu d'intervenir que secondairement, à titre de contre-épreuve ou d'enquête complémentaire. C'est en première ligne l'étude des phénomènes, tels qu'ils se présentent dans une aire de civilisation naturellement délimitée, qui permet l'intelligence d'un type donné d'institution.

Si nous avons choisi pour principal champ d'observation le domaine polynésien, c'est d'abord parce que les sociétés qui le composent forment un vaste ensemble, remarquablement homogène et pourtant suffisamment différencié pour donner lieu à des comparaisons instructives ; c'est ensuite parce que nous pos-

sédons à leur sujet une grande abondance de documents variés et de bon aloi ; c'est, enfin et surtout, parce qu'il nous a semblé que les phénomènes que nous nous proposons d'étudier s'y présentaient avec une netteté, une ampleur et un relief particuliers. Peut-être même nous objectera-t-on que ces conditions favorables vicient d'avance notre recherche ou du moins en restreignent beaucoup la portée : s'il est vrai que l'institution du tabou, comme le mot même qui dans nos langues sert à la désigner est particulière à la Polynésie, les sentiments et les représentations, qui, dans ce domaine, entourent la violation du tabou, ne peuvent pas prétendre à une grande généralité. Mais le temps est passé où l'on pouvait supposer que l'interdit était une institution spécifiquement polynésienne ; à mesure que l'ethnographie a étendu ses découvertes, il est apparu que si le mot *tabou* est originaire des îles du Pacifique, la chose qu'il désigne est universelle, au moins à un certain degré de civilisation. Certes, cette institution revêt en Polynésie certains traits particuliers, certaines nuances distinctives, assez malaisées d'ailleurs à définir; mais, pour l'essentiel elle concorde rigoureusement avec les institutions similaires observées dans les autres provinces ethnographiques. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de montrer par des rapprochements fréquents que les faits observés chez les Polynésiens ne présentent rien d'exceptionnel, rien de singulier; s'ils y sont peut-être plus faciles à saisir, cela s'explique tout au plus par une différence de degré et par la conscience très aiguë que les peuples du Pacifique ont prise de cet aspect de leur vie sociale.

Empressons-nous d'ajouter, pour prévenir un malentendu, que nous ne considérons à aucun degré les Polynésiens comme des survivants attardés et comme des témoins intacts de l'humanité primitive. Un ethnographe très soucieux de rigueur scientifique, le Père Schmidt[1], s'est déjà élevé avec beaucoup

1) H. avait en vue : *Voies nouvelles en science comparée des Religions*, p. 14, du tirage à part ; et *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, in *Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss.*

de force contre l'erreur de certains théoriciens qui vont chercher en Nouvelle-Zélande ou à Samoa des vestiges de la civilisation originelle ; quant à lui, il voit dans la langue et dans la religion polynésiennes des produits de seconde et même de troisième formation, dérivés, après plusieurs étapes intermédiaires et non sans immixtion d'éléments papou, d'une souche indonésienne qui subsisterait encore presque intacte dans quelques îles de l'archipel malais ; il ne peut découvrir en Polynésie rien qui mérite vraiment d'être appelé primitif. Nous aurions de graves réserves à faire sur les théories du Père Schmidt ; nous ne sommes, en particulier, nullement convaincu que les Niassais ou les Batak, qui ont gardé, paraît-il, des souvenirs très précis de la révélation primitive, ont plus de titre que les Maoris ou les Marquisiens à représenter notre passé le plus reculé ; mais nous sommes entièrement d'accord avec lui pour penser que tous les Polynésiens ont derrière eux une longue et riche histoire et qu'au cours des migrations, qui les ont conduits à se répandre finalement à travers tout l'Océan Pacifique, leur organisation sociale et leur système religieux ont dû subir plus d'un remaniement profond. Mais ce n'est pas un problème d'origines que nous cherchons à résoudre. Nous nous demandons ce que l'appareil religieux et moral, que constituent le sentiment du péché et le rituel expiatoire, devient quand on se transporte dans une civilisation relativement peu avancée quelle qu'en soit la date et quelles qu'en soient les origines. Il est incontestable que la civilisation des Polynésiens satisfait à cette condition : leur technique, leur savoir n'ont jamais atteint un développement qui les rendît indépendants de la nature ambiante et si, en quelques îles, à Tahiti et à Havaïï notamment, ils s'étaient élevés avant l'arrivée des Européens à un régime féodal ou monarchique impliquant un État assez centralisé, cette organisation sociale se rattache d'une façon encore évidente aux groupements simples et limités qui cons-

Wien. Phil. Hist. Kl., LIII, p. 166 ; cf. Hertz in *Année Sociologique*, XII, p. 281-282. [M.]

tituaient la société marquisienne ou que M. Elsdon Best a encore pu observer de nos jours dans certaines tribus montagnardes de l'intérieur de la Nouvelle-Zélande. Quand même il serait vrai, comme l'affirme le Père Schmidt, que dans l'échelle des religions humaines les Polynésiens occupent le dernier degré d'une évolution descendante ce serait encore une expérience instructive que de voir ce que deviennent en s'enfonçant au plus profond de la matière humaine les purs concepts de la révélation. En quelque sens que se soit produite l'évolution qui relie les protozoaires aux organismes supérieurs, les comparaisons anatomiques ou physiologiques que le biologiste institue entre les différents types de la série animale n'en conservent pas moins leur légitimité et leur valeur. Peu nous importe, à la rigueur, que les croyances polynésiennes relatives au péché et à l'expiation aient dû précéder ou suivre dans l'ordre chronologique les croyances d'un caractère un peu différent que nous observons chez d'autres peuples; l'essentiel est que l'étude de ces faits lointains nous aide à mieux comprendre les phénomènes offerts par les religions les plus proches de nous et présents dans nos consciences.

Mais, en outre, il est bien probable que la théorie de la dégénérescence religieuse, renouvelée par le Père Schmidt, est de toutes les hypothèses évolutionnistes la plus dificile à défendre. En ce qui concerne particulièrement le péché et l'expiation, nous essaierons de prouver, quand le moment en sera venu, que l'état de choses, qui existait encore récemment dans les sociétés du Pacifique, s'il ne mérite aucunement d'être qualifié de *primitif*, n'en doit pas moins être considéré comme un *antécédent* par rapport aux formes historiquement connues : en particulier il se relie sans effort aux phénomènes présentés à cet égard par les sociétés antiques, juive, grecque et romaine, dont la religion chrétienne, humainement parlant, est sortie. Si cette démonstration est fondée, l'enquête ethnographique nous aura permis de restituer un état de choses, non certes primitif et originel, mais très suffisamment archaïque.

IV

[Définition provisoire du Péché et de l'Expiation.]

Mais, au seuil de l'enquête ethnographique se présente une difficulté qui semble redoutable. A quels signes allons-nous reconnaître que les croyances et les coutumes très différentes des nôtres, que nous rencontrons dans les sociétés inférieures, méritent, oui ou non, d'être rangées sous les rubriques familières du péché et de l'expiation? Si nous nous montrons trop rigoureux, si nous refusons de faire entrer en ligne de compte tous les faits qui ne cadrent pas parfaitement avec notre idée actuelle du péché, nous méritons le reproche que nous adressions tout à l'heure à certains missionnaires : nous prenons nos préjugés, très particuliers et très récents, pour mesure de la réalité universelle. Si, au contraire, nous ouvrons les portes toutes grandes, si nous nous contentons d'une analogie lointaine pour assimiler des institutions très disparates, nous risquons de comparer sans aucun fruit des choses qui n'ont entre elles aucun rapport défini. Pour sortir de ce cercle d'arbitraire, il nous faudrait une définition objective du péché et de l'expiation, suffisamment large pour convenir, comme disent les logiciens, à tout le défini et suffisamment précise pour ne convenir qu'à lui seul. Mais où trouver une définition de ce genre ?

Quelques-uns nous conseilleraient sans doute de nous en tenir aux données de l'expérience et de faire consister le péché dans l'ensemble des péchés que dénonce notre morale. Une énumération exhaustive, telle que la pourrait faire, par exemple, un confesseur expérimenté, serait la meilleure définition du péché. Un semblable inventaire serait à coup sûr fort instructif; mais il ne servirait en rien notre recherche; bien plus, il l'orienterait à contre-sens. Deux sociétés peuvent avoir exactement la même idée du péché tout en l'appliquant à des actions diamétralement opposées; inversement, on peut concevoir que cette idée change de forme et de caractère, sans

que la table des péchés subisse aucun changement grave. Assurément, c'est une recherche légitime et importante que de déterminer la nature des actions dénoncées par la conscience morale d'une société donnée et de comparer entre eux les nombreux catalogues de péchés que les divers peuples ont élaborés. Mais cette recherche, qui porte sur le contenu d'une certaine classe de jugements moraux, est complètement distincte de celle qui tend à rendre compte de ce qu'on pourrait appeler les catégories de la moralité. A mêler les deux problèmes on ne fait qu'en rendre la solution plus difficile. Quiconque s'efforce d'étudier scientifiquement la notion du péché a pour premier devoir de faire abstraction de ses habitudes et de ses sentiments moraux les plus familiers : il doit exercer son imagination à envisager sous l'angle du péché des actions qu'il est accoutumé à regarder comme moralement indifférentes ou même comme méritoires.

Devons nous écouter plutôt les théologiens qui s'offrent à nous révéler l'essence profonde du péché? Les fruits de l'arbre maudit ont, au cours des siècles, changé d'aspect et de couleur, mais les racines en seraient toujours les mêmes et c'est par elles qu'il faut définir le péché : ce sont le manque d'amour, l'orgueil rebelle, la suffisance d'une créature finie, qui méconnaît le bien par où elle dépend du Créateur et qui s'érige elle-même en absolu[1]. Mais, si intéressantes que soient ces « définitions », elles ne sauraient guère prétendre à l'objectivité : aucune d'elles, que je sache, n'a réussi à rallier l'unanimité des penseurs chrétiens et en tous cas elles sont profondément étrangères à la masse des croyants Ces tentatives d'interprétation psychologique ou métaphysique du péché nous instruisent sur l'idée que s'en font des penseurs habitués à réfléchir

1. Il avait préparé toute une analyse, du livre de l'un des meilleurs théologiens anglais sur l'expiation, R. L. Moberly, *Atonement and Personality*, Lond., 1901, où des définitions de ce genre sont en effet proposées. — Mais je ne vois pas si c'est exclusivement ce livre qu'il a en vue. Peut-être y sait-il aussi et Bossuet, et Lacordaire, que nous citons plus loin. [M.]

sur leur moralité ; mais elles n'atteignent pas le péché, tel qu'il vit et agit dans la croyance et dans la pratique religieuses des fidèles. Les théories explicatives des théologiens nous aideront peut-être à interpréter les faits que nous aura révélés l'enquête comparative ; mais il serait dangereux, au point de départ de cette enquête, de nous appuyer sur un fondement aussi chanceux.

Ainsi, ni la constatation brute des péchés honnis par notre conscience, ni la définition spéculative du péché considéré comme une entité métaphysique ne conviennent à notre dessein. Il ne nous reste pas, dès lors, d'autre ressource que de procéder consciemment comme le font en général les historiens des institutions, le plus souvent sans y prendre garde. Prenons pour terme de comparaison une notion du péché et de l'expiation, construite d'après les données de notre expérience sociale présente : comme nous sommes avertis de la subjectivité nécessaire de conceptions relatives à un état de civilisation déterminé, nous pourrons essayer de l'atténuer et de la corriger à l'aide des données que nous offre l'histoire.

Envisagées dans leur forme, toutes les actions que nous considérons comme des péchés présentent à nos yeux ce trait commun d'être des *transgressions*. Le pécheur viole la loi ; il sort de la voie droite que l'ordre établi assigne à la conduite des hommes ; il s'égare et manque le but, ἁμαρτάνει. Mais le péché consiste, non seulement dans une action transitoire, mais dans un état qui subsiste après que la cause initiale a disparu : le fidèle, qui enfreint une interdiction grave, se met du même coup en *état de péché mortel*. Cet état nouveau, notons-le bien, résulte immédiatement, automatiquement de l'action contraire à la loi ; ni Dieu, ni l'Église n'interviennent dans sa production. L'état de péché enveloppe pour le fidèle des peines et des dangers redoutables : il le prive de la situation, de la capacité, des droits qu'il avait dans l'Église, en particulier du droit de communier ; il implique la menace d'afflictions temporelles qui peuvent atteindre le pécheur soit

dans sa personne, soit dans ses biens, soit dans ses proches ou ses descendants; surtout, il décide virtuellement du sort de l'âme dans l'au-delà et la condamne à une mort éternelle, c'est-à-dire à des souffrances sans fin et à une exclusion définitive du séjour céleste. Cet état, qui succède inéluctablement à l'acte mauvais, ne cesse pas de lui-même : ou bien par le concours de Dieu, de l'Église et du pécheur, il est aboli par une intervention sacramentaire, spécialement destinée à la délivrance du pénitent; ou bien il se prolonge jusqu'à la mort du pécheur endurci pour produire ensuite ses conséquences effroyables et désormais irréparables. Ainsi la transgression qu'est le péché porte en elle-même sa propre condamnation. Dieu et l'Église ont le pouvoir soit de tirer le pécheur de sa misère, de le sauver s'il le veut, soit d'expliquer et de ratifier la sentence qui doit l'écraser; mais c'est lui-même qui en péchant s'est damné. Le péché se définit donc : une transgression qui, par le seul fait qu'elle s'accomplit, tend à produire la mort[1].

Mais cette définition est encore trop vague. Notre conscience connaît plusieurs autres espèces d'infractions, toutes suivies de conséquences plus ou moins graves pour le transgresseur. Voyons par quels caractères le péché s'en distingue.

Prenons d'abord le cas d'un malade, d'un diabétique par exemple, qui, par ignorance ou par légèreté, commet une infraction grave au régime que le médecin lui a prescrit et qu'en tout cas son état de santé requiert. Les conséquences ne se font pas attendre : l'état du malade empire et, sauf intervention heureuse, au bout d'un temps plus ou moins long, c'est la mort. Nous retrouvons ici plusieurs des éléments caractéristique du péché : à l'origine, un manquement à l'ordre; puis,

1) Hertz avait préparé une analyse des idées de Lacordaire sur la pénitence. *Sermons* (Ed. Poussielgue), II, p. 8. *Sur la maladie*; I, p. 167. *Sur la peine expiatrice*.

De même il avait analysé à fond les deux sermons de Bossuet. *Œuvres complètes*. Ed. Guérin, III. *1er et 3e Dimanche de l'Avent* et naturellement aussi la fameuse *Ep.* CII de saint Augustin. Je ne sais ce qu'il en eût cité. [M.]

immédiatement un changement funeste dans l'état du délinquant; un enchaînement de souffrances qui aboutit à la catastrophe finale. Cette analogie a frappé les Pères de l'Église et les orateurs sacrés qui assimilent très souvent le péché à une maladie interne. Pourtant, personne d'entre nous ne songera jamais à faire de l'imprudence même fatale du diabétique un péché authentique; entre ces deux espèces d'infraction notre conscience établit une distinction profonde. De même, si un téméraire passe outre aux avertissements de l'autorité ou du simple bon sens et s'aventure pour sa perte, nous verrons en lui une victime à plaindre plutôt qu'à blâmer. Peut-être lui reprocherons-nous sévèrement ce « suicide par imprudence » ; mais notre réprobation ne sera ni très assurée ni très violente : chacun n'est-il pas libre, à moins d'obligations impérieuses, d'affronter la mort à ses risques et périls et quelle est la limite qui sépare la folie de l'héroïsme? En tous cas, aucun de nous n'aura l'idée de considérer comme un péché une action risquée suivie d'un accident mortel. Le fondement de cette distinction n'est pas difficile à découvrir. Dans le cas de l'imprudent, tout le processus qui va de l'infraction à la mort se déroule sur le plan de la nature physique. La victime de l'accident ne fait que subir les conséquences pour ainsi dire mécaniques que son initiative a déclanchées. L'ordre contre lequel l'infraction a été commise est purement physique : il s'impose à nous comme un fait inéluctable; il ne commande ni notre respect ni notre sympathie ni notre adoration. Nous n'éprouvons à l'égard du transgresseur aucune indignation morale : s'il succombe dans l'épreuve où il s'est engagé, nous regardons son malheur comme un effet nécessaire des forces en jeu, nous n'y voyons pas un châtiment mérité ; s'il en sort sain et sauf, notre sens de la justice n'élève aucune protestation ; l'ordre de la nature ne nous paraît ni ébranlé, ni entamé : l'heureuse issue de l'événement prouve seulement que, soit par son adresse, soit par suite d'un concours de circonstances favorables, les forces qui tendaient à la catastrophe ont été

neutralisées par des forces contraires ou n'ont pas eu l'occasion de produire leur effet. Tout autre est le caractère du péché : c'est à un ordre idéal et moral qu'il attente. Et cet ordre n'est pas l'ensemble des rapports constants entre les phénomènes et des normes pratiques qui en découlent, tel que nous le découvrent les physiciens et les biologistes, les ingénieurs et les hygiénistes ; mais c'est un système de prescriptions et surtout de défenses que nous révèle au nom de Dieu la société religieuse à laquelle nous appartenons. De là vient le caractère spécifique du péché : il n'a d'existence que par rapport à une loi sacrée proclamée ou reconnue par la foi. Dans la mesure où la foi est vive chez le pécheur lui-même et chez ceux qui l'entourent, la transgression provoque l'horreur et la détestation que fait naître tout sacrilège. Comme le péché va à l'encontre non d'une nécessité de fait mais d'un désir divin, il étonne et inquiète les fidèles ; ceux-ci attendent avec anxiété que Dieu maintienne sa loi et prouve que le péché est bien un péché en lui faisant produire ses conséquences prévues. Mais le pécheur, qui ne croit pas au péché et qui réussit à cacher son méfait, peut vivre sans éprouver aucun changement réel et physique de sa personne : pour lui, au moins jusqu'au jour où la foi se réveille dans son cœur, le péché est comme s'il n'était pas. Tandis que l'action risquée enfreint un ordre tout physique et engendre l'accident mortel par le seul jeu des énergies où elle vient s'insérer, le péché attaque un ordre moral, prescrit par l'Être divin, et ne produit ses conséquences que dans la mesure où la foi est là pour donner réalité et vie à des représentations d'ordre idéal.

Mais il existe à côté du péché d'autres infractions d'un caractère moral qui présentent avec lui des rapports plus ou moins étroits, je veux parler de la faute contre l'honneur et du crime. Si un homme, qui fait partie d'une caste aristocratique ou d'une communauté fermée, commet certaines actions que le groupe juge incompatibles avec sa dignité, si, par exemple, noble, il ne paie pas une dette de jeu ou accepte sans en exiger

réparation une offense grave, il se sent aussitôt l'objet d'une sorte d'excommunication ; même si sa faute est secrète, il anticipe la réprobation de ses pairs, il se sent lui-même diminué, dégradé, perdu : ou bien il n'a plus qu'une idée qui est de réparer son honneur lésé et sacrifie tout à cette hantise, ou bien, si c'est impossible, il s'abandonne lui-même et cherche le repos dans l'exil ou même dans la mort. L'analogie avec le péché est frappante. Ici aussi l'infraction est dirigée contre un ordre idéal, qui régit un monde de réalités impondérables. Ici aussi l'infraction, sitôt qu'elle se produit, détermine un changement profond dans la personne du coupable, qui se manifeste jusque dans son apparence extérieure. Ici aussi l'infraction traîne après elle la peine et la souffrance par une sorte de *nexum* intérieur ; sans doute, les représentants du groupe peuvent exprimer officiellement au membre qui a forfait à l'honneur la répulsion qu'il leur inspire et lui signifier son exclusion ; mais cette intervention n'est pas nécessaire. Celui qui, par sa faute ou par l'atteinte d'autrui ne possède plus intact son honneur se sent aussitôt privé d'une qualité mystérieuse qui faisait corps avec son être, qui était pour lui le premier des biens, plus précieux que la vie même. Et, comme l'état de péché, l'état de déshonneur subsiste aussi longtemps que la mort ou une réparation suffisante n'y a pas mis un terme.

Mais cette parenté des deux notions n'empêche pas que notre conscience ne les distingue radicalement. D'abord le code de l'honneur a des exigences très différentes de celles auxquelles contrevient le péché ; parfois, les deux morales sont en conflit ouvert ; mais, même quand elles s'accordent et que la forfaiture et le péché coïncident, il y a une divergence profonde dans l'inspiration et dans les sentiments mis en jeu. S'il y a, comme nous l'avons vu, quelque chose de religieux dans la faute contre l'*honneur*, il s'agit là d'une religiosité diffuse et pour ainsi dire terrestre. Tandis que le péché intéresse à la fois Dieu, l'Eglise et le pécheur, la forfaiture ne concerne que celui qui en est l'objet et la société dont il a trompé l'attente ; aucune puissance

surhumaine ne fait ici sentir sa colère ni ne conspire à l'écrasement du transgresseur. Tandis que la détresse du pécheur vient surtout de ce qu'il se sent écrasé par une force supérieure qu'il a comme déchaînée lui-même pour sa ruine, la souffrance de l'homme déshonoré consiste essentiellement dans le sentiment d'avoir déchu, d'avoir détruit la haute valeur qui le mettait hors du vulgaire et qui lui assurait le respect et l'estime de ses pairs et de lui-même. Le pécheur est principalement préoccupé de son destin après la mort; la victime du déshonneur se soucie peu de l'au-delà; c'est son bonheur et sa fierté sur cette terre qui sont surtout en jeu. Enfin, la faute contre l'honneur émeut une société restreinte, définie par le sentiment qu'elle a de sa dignité propre et par le fait qu'elle forme à l'intérieur de la grande communauté un groupe homogène et presque clos; au contraire, le péché émeut l'Église, c'est-à-dire une société essentiellement égalitaire et universaliste de tendances, qui offre à tous les hommes sans distinction le salut par le baptême et par l'obéissance à sa loi. Même lorsque les deux notions de l'honneur et de la sainteté se diluent, se détachent des groupements sociaux définis où elles se sont constituées pour venir en quelque sorte se fondre dans la personnalité de chaque individu, elles ne continuent pas moins de faire appel à des forces morales très différentes : l'une fait rejeter certaines actions comme incompatibles avec la dignité humaine et avec la fierté de l'individu désireux de se distinguer des vilains; l'autre propose à la volonté un idéal transcendant, souvent hypostasié dans un Être divin, auquel elle doit se conformer avec abnégation.

Le crime paraît soutenir avec le péché des rapports plus étroits. La loi qu'il viole commande d'un ton impérieux à tous les membres de la société et elle veut être obéie non pour le surcroît de valeur qu'elle confère ou garantit aux individus, mais simplement parce qu'elle est la loi, la norme de la bonne conduite. Et l'impression d'épouvante indignée et d'horreur que provoquent chez la plupart d'entre nous les crimes les plus atroces,

se rapproche beaucoup de la réaction psychologique déterminée par le péché. Pourtant, si ces deux notions voisinent chez nous au point de se croiser et de se mêler souvent, elles ne laissent pas d'être essentiellement distinctes. En bien des cas, les frontières de leurs domaines divergent tout à fait : certains des péchés les plus horribles, le sacrilège, par exemple ne sont pas tenus comme criminels; s'ils donnent lieu à des poursuites pénales, ce n'est pas en raison de leur caractère intrinsèque, mais c'est qu'il sont considérés comme des actes provocateurs dont la paix publique pourrait souffrir. De même, beaucoup de crimes ne méritent le nom de péchés que d'une manière indirecte et un peu platonique, comme infractions à la loi civile dont Dieu commande le respect. Même quand ils se rencontrent sur un même acte interdit, le crime et le péché sont tout différents de caractère et d'efficacité. Le crime n'exerce pas, comme le péché une action profonde et immédiate sur l'état du transgresseur; il ne change pas d'un coup sa situation dans le monde, tout le destin présent et éternel d'une âme. On peut très bien imaginer qu'un meurtrier réussisse à faire disparaître toute trace de son crime, à étouffer en lui tout remords et à jouir en paix des biens volés à sa victime; c'est ce que nous ne pouvons même pas concevoir pour le pécheur, *si nous croyons au péché*. Sans doute, cette impunité du criminel nous choque; notre sens de la justice réclame que tout crime soit suivi d'une sanction. Mais tandis que la notion même du péché enveloppe l'idée de l'état de péché, avec toutes les misères que cet état implique, tandis que la damnation jaillit aussitôt de la transgression et n'a besoin tout au plus que d'être ratifiée par Dieu et par l'Église, le châtiment du crime, la peine proprement dite, vient frapper le criminel au bout d'un temps plus ou moins long, et surtout elle n'est pas le fruit spontané de son acte, elle s'y ajoute après coup, comme la réponse succède à la question ou le mouvement réflexe à l'excitation sensorielle, après avoir été élaborée par un organe social spécialisé. A la rigueur, le pécheur n'a pas besoin d'être jugé; car en péchant il s'est

damné lui-même ; le crime, au contraire, ne commence à produire ses fruits amers que du jour où la société, par l'entremise des juges compétents, en a reconnu formellement l'existence, en a apprécié le véritable caractère et en a déterminé l'exact châtiment. Il n'y a peine que du moment où un jugement a été prononcé en bonne et due forme et exécuté selon les règles. Libre au croyant de voir dans les accidents, maladies, afflictions ou mort, qui surviennent au pécheur, la sanction de sa faute et le triomphe de la justice; la société civile, elle, ne se satisfait pas à si bon compte. Si le criminel est tué par les policiers qui venaient l'arrêter, ou s'il réussit à se suicider, ou s'il meurt de maladie sans attendre l'exécution, notre sens de la justice proteste : ce n'est pas une mort quelconque qui peut éteindre la dette contractée par le criminel envers la société ; en se dérobant au châtiment régulier, à la froide exécution d'une sentence mûrement réfléchie, il frustre la communauté de la victime qu'elle attend. Ce n'est pas que le péché paraisse exiger une sanction moins grave que le crime ; bien au contraire, mais aux yeux du croyant, le châtiment matériel et terrestre n'est que la plus petite partie de la peine que le péché traîne après lui : dans la maladie, dans la mort même, il n'aperçoit que l'annonce et le début d'une malédiction éternelle. Pour la justice pénale au contraire, la souffrance infligée au criminel est le tout de la peine; c'est pourquoi, si elle n'a pas le caractère d'une punition administrée juridiquement, le crime n'est pas vengé.

A cette différence, qui existe entre les sanctions du crime et du péché, correspond une diversité essentielle des deux actes. Tous deux sont des infractions à un ordre idéal auquel les hommes sont tenus de conformer strictement leur conduite. Mais l'ordre auquel attente le crime règle seulement les rapports extérieurs des personnes et des choses qui composent la société: la qualité criminelle de l'acte résulte de la défense édictée par la loi, par égard pour les droits et les intérêts des citoyens. Les mobiles du criminel peuvent intervenir dans la décision du juge à titre de circonstances atténuantes ou aggravantes ; mais

ce qui l'intéresse directement, c'est avant tout l'acte envisagé sous son aspect externe et objectif, la violation expresse et manifeste d'un article du Code pénal. C'est pourquoi il ne peut y avoir crime s'il n'y a pas eu au moins commencement d'exécution. Le péché au contraire retentit dans un monde de réalités intérieures et profondes. La loi qu'il enfreint n'émane pas de la raison froide et anonyme du législateur ; elle est l'expression saisissable de la personnalité même de Dieu. Et cette infraction ne réside pas essentiellement dans l'exécution d'un geste interdit: il suffit, pour qu'il y ait péché, d'une intention mauvaise et d'une rébellion purement subjective de la créature contre le Créateur. Tout ici est intérieur et spirituel : « le péché, comme dit Bossuet, est un mouvement de la volonté de l'homme contre les ordres suprêmes de la sainte volonté de Dieu[1]. » Une volonté profane insurgée contre une volonté sainte qui doit être sa loi, une âme s'aliénant elle même Dieu qui est l'auteur de son salut, voilà ce qui fait le péché pour les chrétiens éclairés et voilà ce que le Code pénal fait profession d'ignorer. C'est parce que le péché est essentiellement une rupture intérieure de la paix qui unit Dieu et le fidèle qu'il affecte aussitôt leur être à tous deux : en particulier, comme le bien-être ou la misère, la vie ou la mort spirituels dépendent entièrement du rapport de l'âme à l'Être divin dont elle émane, il est inévitable que le péché le plus secret, le plus intime et le plus fugitif réagisse sur le destin et sur l'être même du transgresseur. Et, puisque la société religieuse et la société civile ont aujourd'hui des attributions nettement séparées, celle-ci s'efforcant de garantir à chaque individu le libre exercice et la sécurité de ses droits, celle là travaillant à la gloire de Dieu et au salut des âmes, nous pouvons résumer les conclusions de l'analyse qui précède en quelques mots ajoutés à notre définition initiale : *le péché est une transgression d'un ordre moral, qui est considérée comme entraînant par sa vertu propre des conséquences funestes pour*

1) *Sermon sur la nécessité de la Pénitence*. 3e dim. de l'Avent.

son auteur et qui concerne exclusivement la société religieuse.

Tel est l'aspect sous lequel se présente aujourd'hui dans notre conscience la notion du péché; mais rien ne nous autorise à affirmer que tous les éléments mis au jour par l'observation actuelle ont un caractère permanent et essentiel. Une connaissance même superficielle du passé de notre civilisation dissiperait cette illusion, s'il en était besoin. Il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à la préhistoire pour voir s'évanouir plusieurs des distinctions qui nous paraissent aujourd'hui les plus profondes. Dans l'Ancien Testament, le nom de péché, est souvent appliqué à des actions qui ne nous semblent avoir qu'un rapport lointain avec la morale : il dénote par exemple, des contacts imprudents et terriblement dangereux avec des objets chargés d'une énergie divine, en particulier avec l'arche sainte. Il est malaisé de faire cadrer ces transgressions avec les principes de notre éthique spiritualiste; elles paraissent s'apparenter plutôt aux infractions contre l'ordre qui régit le monde physique, si ce n'est que les forces destructrices déclanchées par la profanation sont ici de nature occulte et spirituelle. Plus d'un récit de la Bible nous donne l'impression que la distinction qui nous semblait si claire et si manifeste entre le péché et l'imprudence fatale, entre le châtiment divin et l'accident brutal, ne s'était pas encore produite à l'époque où ces passages ont été rédigés[1]. De même, si nous nous transportons dans les sociétés antiques, en Grèce ou à Rome, nous chercherons vainement en bien des cas les critères qui établissent chez nous une séparation radicale entre le péché et le crime[2]. Certaines infractions, par exemple le parjure, sont tenues à la fois pour criminelles et pour impies et la société humaine s'abstient scrupuleusement de les châtier, comme si

1) Les fiches préparées peut-être pour ce passage mentionnent Schmoller *Das Wesen der Sühne*, etc. (*Theol. Studien. u. Krit.*, X, 1891), p. 105 sq, ; Köberle, *Sünde und Gnade*. Mun., 1905. [M.]

2) Je ne trouve aucune référence d'ensemble sauf une note résumant le travail de Zielinski. [M.]

elle avait peur de commettre un sacrilège en substituant sa justice à la justice divine : *deorum injuriæ dis curæ*, comme l'écrit Tacite. En d'autres cas la sanction pénale consiste à consacrer le coupable, c'est-à-dire à le vouer à la colère des divinités qu'il a provoquées. Quand le crime et la peine sont à ce point marqués d'un caractère religieux, ils sont bien près de se confondre avec le péché et ses suites. — Enfin, nous n'avons même pas besoin de remonter si loin dans le passé pour voir la faute contre l'honneur revêtir, elle aussi, une signification presque mystique et se rapprocher singulièrement du péché Le chevalier du moyen âge considérait certaines offenses comme mortelles, non moins que le péché. Perdre l'honneur, c'est, pour lui, perdre la partie la plus précieuse de son être, c'est perdre son âme; et ce changement profond et substantiel de sa personnalité le rend incapable de toute joie terrestre et lui rend désirable une mort, qui à elle seule n'est pas même une délivrance.

Gardons-nous donc de considérer comme fondées dans la nature des choses des distinctions qui peuvent être relatives à un état de civilisation relativement récent et peut-être transitoire. Il se peut fort bien que la spécificité des divers types d'infractions que nous distinguons radicalement aujourd'hui corresponde à la différenciation des fonctions et des groupes sociaux, qui est sans doute un des caractères dominants de notre civilisation. Du moins, c'est une hypothèse qui mérite d'être envisagée. En ce cas, nous ne nous étonnerions pas de voir s'effacer dans les siècles passés certains des contours définis où est enfermée aujourd'hui la notion du péché. Dans les sociétés, où la science n'est pas encore constituée et où, par suite, la distinction de l'ordre physique et de l'ordre moral est encore à peine ébauchée, où la vie religieuse est diffuse à travers tout le corps social, embrassant aussi bien la société civile et politique que les groupes secondaires, tels que les familles, les castes ou les corporations, nous devons nous attendre à voir assimilée au péché la transgression de toutes les lois admises par la

croyance commune. Chez nous, au contraire, la religion est devenue une fonction distincte de la vie collective, qui est assumée par un organe social spécialisé, l'Église, et dont le domaine est étroitement circonscrit : elle a surtout pour objet de donner satisfaction aux besoins intérieurs, spéculatifs et moraux, des individus. Dès lors, la transgression religieuse ou péché nous apparaît surtout caractérisée par son aspect subjectif et personnel : nous y voyons essentiellement une direction dépravée de l'intention morale, une attitude perverse de la conscience intime envers l'Être divin, de quelque façon qu'on se le représente. Nous attachons une importance particulière à ces caractéristiques précisément parce qu'elles différencient nettement le péché des autres sortes d'infractions et parce qu'elles peuvent seules conférer au péché une valeur religieuse. Mais, si nous songeons que cette spécialisation et cette étroite délimitation de la société religieuse dans le domaine de la vie intérieure résultent de causes complexes qui n'ont produit plein effet que dans l'Europe moderne nous éviterons d'attribuer une valeur universelle et absolue à des modalités particulières du péché, qui sont peut-être liées à la situation faite à la religion dans quelques sociétés évoluées.

Robert Hertz.

Ici s'arrête le manuscrit.

Cette introduction n'est donc pas complète parce qu'après la définition du péché et de ses suites, qu'on trouve ici, Hertz devait, d'après son plan, donner une définition de l'expiation ; deux brouillons le prouvent. Le dernier, daté 11-2-13, et qu'a suivi évidemment H. dans son mss., divise ainsi cette IVe partie :

« Dans le péché : idée de loi violée
idée de perdition
idée d'excommunication impliquée [publié].

« Dans l'expiation : idée de réparation
idée de pouvoir divin

idée d'abolition du passé
idée de réconciliation. »

Ainsi aurait été mise en forme cette définition provisoire du sujet. H. ne l'acheva pas; il se heurtait à la difficulté naturelle de ce procédé : trouver « le moyen d'en dire assez sans en dire trop », comme il dit lui-même dans une de ces notes critiques où il fixait lui-même son dialogue intérieur. Il avait résolu magistralement ce problème de forme dans sa Définition du Péché. Il lui restait à le résoudre dans sa Définition du Pardon. Il l'avait résolu, et il ne lui manquait que quelques jours de travail pour exposer définitivement cette seconde définition, car il en avait déjà fait l'objet d'une leçon de 1909, dont les principaux points étaient : « 1° le pardon est nécessaire (d'une obligation stricte et catégorique); 2° il est possible grâce au pouvoir divin; 3° il consiste non pas dans une remise de peine, mais dans une abolition de la coulpe; il est un sacrement ». Et il arrivait à la formule suivante :

« Le pardon des péchés est une opération mystique, accomplie par la grâce divine et par l'action de rites appropriés, et qui a pour objet direct et premier de détruire les péchés commis par les fidèles. Cette destruction, en même temps qu'elle apaise Dieu et son Église, restaure l'intégrité mystique du pécheur, et lui rend sa place normale dans le monde religieux. »

« C'est un des rites qui font partie de tout un des systèmes de la vie religieuse, l'élimination des maux ».

Mais il avait, nous l'avons vu, généralisé son sujet, et porté son attention non plus simplement sur le pardon, mais sur l'ensemble de ce système de l'expiation, et il était arrivé à cette définition que je trouve griffonnée :

« (Expiation parmi les sanctions). Il y a expiation quand certaines actions généralement rituelles peuvent rétablir l'état des choses antérieur à la transgression en abolissant celle-ci, et en satisfaisant la justice sans que le transgresseur et ses proches en soient écrasés. » Définition excellente et digne d'être classique.

CONCLUSION DE L'ÉDITEUR

L'ouvrage eût encore comblé les expérances que fait naître cette magnifique introduction.

Nous ne pouvons ici en donner un résumé adéquat. Nous ne pouvons qu'indiquer le plan que Hertz allait suivre, et dans lequel des milliers de faits sont déjà rangés, élaborés, articulés.

*
* *

Hertz a d'ailleurs donné un aperçu des résultats qu'il avait obtenus dans ses cours. On le trouvera dans les Rapports qu'il envoya sur ses Conférences à l'Écoles des Hautes-Études en 1909, 10, 11, 12, et qui sont heureusement imprimés au *Rapport Annuel* de la Ve Section :

1908-1909. « *Les Rites d'élimination du péché.* La transgression d'un tabou altère, dans leur être, les pouvoirs protégés par le tabou, en même temps qu'elle voue le transgresseur à la mort. Cet état funeste dure aussi longtemps que la cause initiale n'a pas été abolie soit par la peine, soit par le pardon. Le pardon est une destruction de la faute sans destruction du coupable. »

« L'élimination du péché s'obtient par la simple lustration ou par l'expiation. L'étude des rites lustratoires (surtout chez les Malayo-Polynésiens) en a révélé la complexité : presque toujours il s'agit, non simplement d'évacuer, mais de reconduire vers son foyer d'origine la substance mystique que le transgresseur s'est indûment appropriée. L'élimination, même sous sa forme la plus simple se complique d'une oblation. »

« Cet élément positif prend une importance fondamentale dans l'expiation, où le pénitent apporte à l'être offensé du sang, de la vie, de la souffrance (victime immolée ou pratiques de mortification). On a surtout cherché, dans l'étude du sacrifice expiatoire et de l'ascétisme pénitentiel, à découvrir les représentations et les émotions collectives dont procède la croyance en l'efficacité rédemptrice de la souffrance. »

1909-1910. « Les mots maori *tapu*, *noa*, *tamaoatia* : essai de définition de leur sens à l'aide de textes empruntés à Grey et à Elsdon Best, en vue de déterminer la signification religieuse attribuée à la violation du tabou. Étude d'un type particulièrement intéressant de cérémonie expiatoire, l'élimination du péché par oblation alimentaire. Essai de classification et d'interprétation des rites de confession dans les sociétés inférieures. »

1910-1911. « *L'élément religieux du droit pénal* chez les Polynésiens et plus particulièrement chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande. Après avoir établi que, dans ces sociétés, les crimes les plus réprouvés ne sont pas, en général, l'objet d'une vindicte sociale organisée, le châtiment étant l'affaire des puissances surnaturelles que le péché a lésées, M. R. Hertz a cherché à préciser pour quelles raisons et suivant quels modes une sanction humaine et proprement spéciale vient, en certains cas, s'ajouter à la sanction mystique qui frappe les violateurs du tabou. »

*
* *

Mais voici comment une note de janvier 1913 décrit le dernier plan que projetait Hertz.

« Introduction. Le Problème [que nous venons de publier]. »

« Ire Partie. — *La Transgression et ses Suites.*

I. — L'Ordre et la Paix.

II. — La Transgression.

III. — Son effet sur le transgresseur
sur le sacré lésé
sur le monde.

IV. — L'offense.

V. — Conclusion de la Ire Partie : caractères généraux du péché, sa fonction dans le monde religieux. Sa signification psychologique ».

« IIe Partie. — *L'élimination du péché.*

1) Pourquoi elle s'impose : lustration, simple expulsion ;

2) La séparation.

3) La reconduction au foyer d'origine.

4) Conclusion de cette partie : caractères généraux de la lustration, sa fonction, son rapport aux formes plus spirituelles. »

« IIIe Partie. — *La Souffrance rédemptrice.*

Le problème (préambule).

1) Nécessité du sang et de la vie pour les dieux ou êtres sacrés offensés.

2) Caractères spécifiques du sacrifice expiatoire.

3) L'ascétisme pénitentiel.

4) Conclusion de cette partie : théorie du sacrifice de l'homme Dieu ».

« *Conclusion.*

Récapitulation des caractères généraux des notions et rites étudiés ».

« Si le péché et l'expiation présentent ces caractères » [dans ces sociétés polynésiennes] « cela tient à la structure et à l'état » [mi-segmentaire, mi-concentré] « de ces sociétés ».

« Comment dans le christianisme » [ces notions] « se combinent dans un dogme unique, constitué, d'une portée (théorique et pratique) absolue et universelle ».

« L'avenir des notions de péché et d'expiation dans nos sociétés ».

*
* *

Ce plan, avec ses titres mi-abstraits et mi-concrets malgré sa belle ordonnance, ne donne qu'une maigre idée de ce qui eût été réalisé par Hertz.

Pas un de ces chapitres qui n'eût été bourré de faits et de documents, et d'interprétations directes de ces faits et de critiques de ces documents. Hertz avait disposé admirablement ses fiches en 42 rubriques. Chaque fiche mobile et référencée aux voisines et à celles des autres chapitres, avait déjà sa place dans les développements et les exposés concrets. Le plan se modifiait avec les faits, et les faits n'étaient pas là pour l'illustration, car Hertz était un savant, et non pas seulement un philosophe.

Pour en témoigner nous aurions les auditeurs de son enseignement si scrupuleusement philologique : ainsi il passa un trimestre à expliquer les mots Maoris (soi-disant de sens bien connus, et en réalité obscurs) de *tapu* — saint — *noa*, profane -- *whakanoa*, profaner — *tamaoatia*, purifier.

Mais nous avons devant nous cette riche collection de faits, et nous voudrions la faire entrevoir :

Voici, par exemple, ce qu'eût été le sommaire des premiers chapitres de la première partie, auquel correspondent les faits classés dans le fichier sous la rubrique I.

1) *Le système des tabous* : *a*) chefs versus gens du commun — tous contre esclaves; *b*) hommes versus femmes; *c*) relatifs à l'habitat (coucher, manger, cuisine, travail); c_2) alimentaires; *d*) relatifs à la guerre; *e*) aux fonctions sociales; *f*) au culte; *g*) à la maladie et aux choses funéraires.

2) *tapu, noa*, impur [relation du mot *tapu* au mot de *mana*].

2a) *profanation, en particulier profanation par nourriture* [Hertz avait en effet trouvé que la profanation, le sacrilège type en pays Maori et polynésien, c'est l'acte de manger la chose sacrée qui est aussi le moyen essentiel de lustration] et il analysait ici le remarquable rituel du *pure popoa*.

3) *La transgression du* tapu. Le mal moral [ici eût été insérée la description des *hara* Maori, de ces curieux droits, qui sont créés sur le transgresseur, au profit de celui dont la sainteté a été violée. Et Hertz avait trouvé de remarquables équivalents aux usages polynésiens chez les Akikuyu, de l'Est africain].

4) *Les suites de la transgression*. Le mal physique. Violer un tapu équivaut à se maudire soi même; à se détruire; sanction physique de la maladie, du suicide, de la mort. [Hertz disposait d'un abondant arsenal de faits surtout Dayaks, Samoans].

5) *La mise en interdit du transgresseur* (le ban, l'exclusion).

6) *Le péché originel, la chute, le péché dans la mythologie.*

On voit la méthode : des catalogues complets, et des analyses approfondies. D'une part Hertz dresse la liste de tout ce qui est sacré, d'autre part, il dissèque les processus que suit la sanction des interdits. Combien nous sommes loin des simples procédés habituellement suivis! Il ne se borne pas à collectionner des faits curieux empruntés à toutes sortes de peuples et il dépasse l'interprétation rapide et superficielle par une psychologie élémentaire, association des idées, scrupules, magie négative. C'est la description complète en extension et en profondeur, du système des interdits.

*
* *

Un appareil de preuves aussi fortes venait étayer ces trois parties de ce livre, divisées en une quarantaine de paragraphes.

Nous tâcherons, si la vie nous le permet, un jour, de faire profiter

le public de tout ce travail. Nous le tâcherons soit par la voie du cours, soit en reprenant nous-mêmes le sujet, avec l'aide posthume de notre ami. Nous nous ferions en tout cas un scrupule de garder pour nous ce trésor.

*
* *

Il serait encore plus malaisé de donner ici un aperçu des conclusions générales auxquelles ces recherches avaient mené Hertz.

Qu'il nous suffise de dire qu'il avait déjà rédigé de nombreux paragraphes de la fin de son livre. Il y exposait que ces idées de péché et d'expiation avaient encore un rôle à jouer dans la conscience laïque et purement sociale de nos sociétés modernes. Il aboutissait à dresser toute une morale de la faute, de l'ordre qu'elle lèse, et de la sanction qui le rétablit. Le sacrifice à l'ordre et à la nature, au poste que l'on occupe, était pour lui un principe nécessaire et suffisant.

Nous espérons prochainement publier ailleurs ces notations profondes et éloquentes. Elles dépassent par leur force métaphysique et sociologique le cercle étroit de l'Histoire des religions.

Elles sont aussi un exemple. Car Hertz, lui-même, a signé sa morale de son sang.

M. M.

IGNACE GOLDZIHER

(1850-1921)

Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode.

Ignace Goldziher est mort à Budapest le 13 novembre 1921, à l'âge de 71 ans. Maître incontesté des études islamiques aux yeux des orientalistes occidentaux, son influence personnelle sur nos études a été si vaste et si complexe, tant par ses ouvrages que par sa correspondance, qu'il faut attendre la publication d'une monographie détaillée, celle que prépare le Dr Heller, de Budapest, pour l'embrasser tout entière. On ne trouvera ici que des notes, accentuées par des souvenirs personnels.

***

Né le 22 juin 1850 à Székesfehérvár (Stühlweissenburg) en Hongrie, d'une famille israëlite fort estimée, Goldziher se montra d'une précocité intellectuelle rare, puisqu'il publia à douze ans son premier essai « *Szihasz Jiczhok* »[1], opuscule sur l'importance de la prière, introuvable aujourd'hui. Élève de Vambéry à Budapest, puis de Rödiger à Berlin (1869), il passait à Leipzig en janvier 1870 sa thèse de doctorat, avec Fleischer; sur un commentateur médiéval de la Bible en arabe, Tanchûma Jeruschalmi. Revenu à Budapest, nommé privat-docent à l'Université (avec Eötvös) en 1872, on le vit un moment enseigner l'hébreu au séminaire évangélique réformé, mais il se concentra de plus en plus sur les études arabes, philologie d'abord, puis islamologie. Chargé de mission du ministère de l'Instruc-

1) « Le passe-temps d'Isaac »; allusion biblique (Ignace = Isaac).

tion Publique hongrois, il travailla pendant un an à Vienne et à Leyde, voyagea en Orient (sept. 1873-avril 1874), séjournant au Caire[1], en Syrie et en Palestine. Élu membre de l'Académie hongroise en 1892 (président de section en 1907), il ne fut titularisé professeur ordinaire de langues sémitiques qu'en 1894[2]. Il passa la plus grande partie de sa vie à Budapest, ne quittant désormais sa patrie que pour participer à divers congrès internationaux, notamment aux congrès d'orientalistes, et pour donner, à la demande d'Universités étrangères, des séries de conférences. Il vint en dernier lieu à Athènes (orientalistes, 1912), Leyde (histoire des religions, 1912), Pétrograd (session internationale des Académies, 1913)[3], Upsal et Stockholm (1914).

La guerre mondiale vint ébranler son activité scientifique en en detruisant l'équilibre européen. Goldziher dut brusquement cesser de donner libéralement et impartialement, à tous les chercheurs de bonne volonté, de quelque patrie qu'ils fussent, les inépuisables conseils de son expérience technique. Très attaché à la culture allemande où il s'était formé, connaissant la supériorité de son outillage et de ses moyens, Goldziher ne se résigna pourtant pas à sacrifier à sa prétendue mission de suprématie ethnique, le haut idéal international de solidarité entre savants qui avait inspiré toute sa vie[4]. Et il mourut lentement d en être sevré.

Même après l'armistice, la plupart des revues scientifiques étrangères n'arrivaient pas jusqu'à lui, et, privé de son pain quotidien de lecture, il se plaignait amèrement à ses amis : « On doit s'accoutumer peu à peu, à cette résignation cruelle; doit-on? » (2-XII-19). « On est coupé totalement du mouvement

1) Où il fut exceptionnellement autorisé à suivre certains cours à la Mosquée d'al Azhar.

2) La chaire prévue pour lui dès 1872 avait servi à caser un ex-professeur de séminaire, anti-infaillibiliste.

3) Il ne put se rendre, en 1913, à l'invitation du Collège de France.

4) Cf. sa lettre « Der Krieg und die solidarität der Gelehrten « (ap. journal hongrois *Magyar Figyelö*, 1916, IV, 250-254).

scientifique » (1-X-20). « Il semble que, pour le reste de ma vie il ne me sera pas possible de prendre connaissance des travaux de mes confrères français. Est-ce qu'on a décidé de rompre la fraternité scientifique entre les savants des divers pays de notre continent ? » (27-XII-20).

La politique intérieure de la Hongrie lui procura d'autres douleurs, peut-être encore plus aiguës. Goldziher n'était pas seulement resté un hébraïsant de premier plan, il était un membre actif de la communauté israélite réformiste de Pest, dont il avait été trente ans le secrétaire général (1874-1904). C'était en même temps un loyaliste hongrois convaincu, aimant à écrire en hongrois, à penser pour ses concitoyens hongrois. Assez représentatif en cela de certaine bourgeoisie israélite de là-bas, chose bonne à rappeler aux Français que la lecture exclusive des études des frères Tharaud pourrait induire à supposer qu'il n'y a comme juifs, en Hongrie, que des paysans superstitieux ou des bolchévistes déchaînés.

Aussi la Révolution de Bela Kuun, portant au pinacle une minorité juive cosmopolite et antipatriote, bouleversa toutes les idées de Goldziher. Vint ensuite la contre-révolution de Horthy, qui réagit sans discernement contre toutes les communautés israélites ; à tel point que Goldziher décida de se démettre de sa présidence de section à l'Académie[1], et s'isola désormais, dans la retraite, auprès des siens, dans le deuil soudain d'une belle-fille tendrement aimée, et le pressentiment de sa fin prochaine : « peut-être cher Azraël frappe à la porte », m'écrivait-il. Enfin, la véhémence passionnée et outrancière des premières réalisations sionistes, dont il admettait en théorie les prémisses, assombrit cruellement ses vieux espoirs d'une réconciliation prochaine entre juifs et musulmans[2].

1) Le gouvernement hongrois tint à honneur d'effacer le souvenir de cet incident en organisant en 1920, la célébration solennelle du 70e anniversaire de Goldziher ; et en donnant à ses funérailles la plus grande solennité.

2) Voir ici p. 71.

*
* *

Ses œuvres maîtresses ont été : *Die Zahiriten* (1884), *Muhammedanische Studien* (1889-1890), *Vorlesungen über den Islam* (1910), et *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920).

La plus ancienne est une monographie condensée, pleine d'aperçus originaux, exposant historiquement l'évolution d'une école juridique sunnite maintenant disparue, le « cinquième rite », des *ẓâhirites*, dont Dâwoûd d'Ispahan († 883) fut le fondateur, et l'espagnol Ibn Ḥazm († 1069) le plus illustre représentant. Cette monographie est presque entièrement fondée sur des sources inédites.

Les *Muhammedanische Studien* suscitèrent, il y a trente ans, une impression profonde, qui n'est pas dissipée. Pour la première fois, la critique historique était méthodiquement employée pour élucider deux des principaux aspects de la formation de la Communauté musulmane; ce n'était plus les aperçus réticents de Dozy, ni les coups de sonde de Sprenger, ni les intuitions brèves de Kremer; c'était un exposé détaillé et magistral. *Le premier volume*[1], en effet, passe en revue les multiples survivances profanes de la vie tribale bédouine (*moroûwah*) persistant sous les cadres religieux des nouveaux rites d'obligation (*dîn*)[2]; et il scrute spécialement la résurrection, après trois siècles, d'un de ces traits caractéristiques, l'orgueil ethnique arabe, renaissant sous l'assaut de ses adversaires, nationalités étrangères islamisées revendiquant l'absolue égalité (*taswiyah*) entre croyants : le mouvement des *sho'oûbiyah*.

Le *second volume* est capital ; il suit la formation historique graduelle de la « tradition », sa cristallisation en sentences apodictiques, prenant une valeur juridique décisive, parce que

1) Suivi de 7 notes.

2) Becker l'a noté : le problème est traité ici par Goldziher *ab intrà*, en épousant les cadres organiques de la pensée islamique ; au moment où Wellhausen et Robertson Smith l'abordaient tout differemment, par pénétration extérieure, et disruption.

ḥadîth, recueillis de la bouche même du Prophète : *ḥadîth* pour et contre le légitimisme alide, pour et contre les partisans d'ʿOthmân, donc vraisemblablement fixés très tôt après ces conflits politiques. Il expose les origines du remarquable mouvement critique de la « science du *ḥadîth* », dont les chefs, des sunnites, essayèrent d'élaborer des termes techniques et des règles d'interprétation permettant de discerner les *ḥadîth* authentiques des *ḥadîth* inventés. Puis il examine le procédé d'invention de faux *ḥadîth* imaginés dans un but d'édification morale[1]. Le volume se termine par l'étude des procédés d'enquête des traditionnistes, de leurs modes de compilation (à ce sujet, étude approfondie des recensions du *mowaṭṭâ* de Mâlik). Enfin l'auteur donne une collection de notes hagiographiques fort curieuses sur le culte des saints (et les reliques) en Islam.

Les *Vorlesungen* sont un exposé d'ensemble, c'est notre premier manuel d'islamologie, sous forme de six leçons dont la répartition, mûrement dosée, est à méditer; la *première* décrit la personnalité du fondateur de l'Islam, et situe le monothéisme coranique par rapport aux autres religions sémitiques. La *seconde*, c'est la codification du droit canon, sa mansuétude primitive, altérée plus tard par le formalisme minutieux, la casuistique insincère des glossateurs. La *troisième* expose les étapes du développement dogmatique, les tendances rationalistes des postulats moʿtazilites, le caractère occasionnaliste de l'ashʿarisme et sa négation du principe de causalité. La *quatrième* traite de la mystique, depuis les humbles débuts de l'ascèse primitive, et les influences externes, hindouiste et hellénisante, jusqu'au monisme intégral formulé au XIIIe siècle; son influence morale est mise en lumière à propos de Ghazâlî. La *cinquième* et la *sixième* sont consacrées, l'une aux sectes

1) A ce propos, noter, t. II, p. 168 l. 16 seq., que le « prédicateur » anonyme auquel Ṭabarî s'attaqua, doit être identifié avec le ḥanbalite Barbahârî († 931) selon les *ṭabaqât* d'al Farrâ (s. v. ; cfr. *Hallâj*, II, 597, n. 5) : pour le problème général, voir notre *Essai sur les origines...*, p. 104.

dissidentes anciennes (khârijisme, shî'isme orthodoxe et ismaëlien), — l'autre aux tentatives postérieures (wahhâbisme, bâbisme et béhaïsme, sikhisme ahmadiyah) et aux essais d'unification islamique. — L'équilibre des parties est à souligner, car ce plan résume la structure interne de l'Islam telle que Goldziher se la représentait. On pourrait y trouver à redire : le wahhâbisme y est, à dessein, exclu un peu trop violemment[1], de l'orthodoxie sunnite. Mais mieux vaut garder le silence si l'on songe à toutes les anticipations déjà vérifiées que ce plan lui a permis d'esquisser en 1910 : anticipation des recherches critiques sur l'établissement du texte coranique; prévision du conflit colonial entre le capitalisme des chrétiens d'Europe et le prolétariat musulman, conflit que le bolchévisme devait exploiter, neuf ans après ; prédiction des essais de fusion entre shî'ites et sunnites, dont les Anglais éprouvent à leurs dépens, la réalité, en Mésopotamie.

Enfin dans les *Richtungen*, Goldziher, s'attaquant au texte même qui fait l'unité réelle, pédagogique et légale, presque liturgique, de l'Islam, au *Qor'ân*, essaie, par un effort de pensée magnifique, de nous représenter comment les différentes écoles d'exégètes l'ont compris, à travers les âges; marquant les difficultés spéciales de la chose, l'indétermination relative du texte originel, compilé sans points diacritiques ni voyelles; puis les nuances de l'exégèse, d'abord littérale et traditionnellement grammaticale avec l'école d'Ibn 'Abbâs; puis ratiocinante et théologique, avec l'école des mo'tazilites, dont le *Kashshâf* de Zamakhsharî, marque, avant la réaction de Baydâwî, le déclin; mystique et anagogique, suivant les divers maîtres du soufisme ; ou bien simplement accommodatice, arbitraire et opportuniste, avec les polémistes de l'école moderniste, préoccupés d'habiller le Qor'ân à l'européenne, pour sauvegarder la foi chancelante des intellectuels.

1) Trad. fr. Arin, p. 227.

Malgré la maladie qui minait l'auteur[1], durant sa composition, c'est peut-être sa plus belle œuvre, comme signification et orientation. Embrassant d'un seul regard l'ensemble des interprétations divergentes que des croyants ont élaborées, pour tel ou tel verset du texte inspiré, Goldziher, impassible, ne ressent pas comme Renan l'atteinte secrète de la déception, devant tant d'énergie intellectuelle dépensée et perdue ; en bon Israélite, il la goûte pour elle-même, pour sa qualité spirituelle, pour l'ingéniosité plausible de tant de solutions inlassablement proposées en vue de surmonter des difficultés matérielles que la pensée doit finir par vaincre. Et puis, il sait que ce pur effort intellectuel, loin d'avoir été vain, reste, à travers les siècles, la clef de voûte qui supporte l'édifice de la civilisation donnée qu'il étudie; et que ses autres aspects, économique, industriel et même artistique, s'arboutent à cette clef de voûte centrale.

***

A côté de ces quatre œuvres magistrales, il faut donner, en se bornant à en commenter brièvement les titres, la liste de quelques-uns de ses opuscules choisis parmi les plus caractéristiques, et classés suivant le sujet[2] : suivie de l'indication des directions où Goldziher a orienté les enquêtes scientifiques de ses disciples[3].

En philologie judéo-arabe : *Studien zur Tanchûma Jeruschalmi* (1870), sa thèse de doctorat, portant sur un commentateur de la Bible, en arabe, qui écrivait au XIIIe siècle ; *der Mythos bei den Hebraern* (1876), ouvrage retentissant de critique biblique

1) « in tormentis scripsi », m'écrivait-il, me parlant « de cet enfant de douleur ».

2) Ici même, dans la *RHR*, Goldziher a écrit les articles suivants : II, 257 (1880); XIV, 49 ; XVI, 157 ; XVIII, 180 ; XXI, 295 ; XXIII, 264 ; XXVI, 129 ; XXVIII, 1 ; XXIX, 216; XXXI, 304 ; XXXV, 331 ; XXXVII, 314 ; XLI, 398 ; XLIII, 1 ; XLV, 208 ; XLVIII, 263 ; LII, 219 ; LVIII, 269 ; LXIV, 259.

3) La liste complète de ses travaux comprend 566 numéros (453 en 1910). — Certains, qui n'ont paru qu'en hongrois seraient à traduire dans une de nos langues plus internationales.

extrémiste, sur lequel nous reviendrons ; *du développement de la religion juive* (en hongrois, 1888) ; *usages juifs d'après la littérature religieuse des musulmans*, et *mélanges judéo-arabes*, parus dans la « Revue des Études Juives » (1894, 1901 seq.) ; édition d'un texte de morale, *ma'ânî al nafs*, faussement attribué à Bahya.

En philologie purement arabe ; *Beiträge zur geschichte der sprachgelehrsamkeit bei den Arabern* (3 parties, 1871-1873), monographies doctrinales sur plusieurs *loghawiyoûn* ; *Abhandlungen zur arabischen philologie*, dont le vol. I (1896) étudie la *hijâ* (poésie satirique primitive), le « nouveau style » en poésie arabe classique, et le terme *sakînah* ; le vol. II (1899) édite le *Kitâb al mo'ammarîn* de Sijistânî, avec une importante préface sur les corporations de métiers dans la Communauté islamique ; on doit rappeler aussi son édition type du *divan* de Ḥotai'ah (1892), et ses fragments de Ṣâliḥ-ibn-'Abd al Quddûs (1892).

En jurisprudence et théologie musulmanes : ses multiples notes sur le principe de l'*ijmâ'*, en particulier sa *Katholische Tendenz im Islam* (1913) : sur les *Hanbalites* (1908) et les *Sâlimiyah* (1907) ; sur le *shî'isme* (littérature polémique 1874, 1901, 1906 : *taqiyah*) ; sur Fakhr al Dîn Râzî (1912) ; il a donné un bref exposé synthétique de la philosophie médiévale de langue arabe, islamique et juive, dans le manuel d'Hinneberg, *Kultur der Gegenwart*, 1913 ; enfin ses deux belles éditions du *tawḥîd* de l'almohade Ibn Toumert (1903), et du *mostaẓhirî* de Ghazâlî (1916 ; contre les ismaëliens).

En mystique musulmane, on connaît ses nombreuses notes données en allemand (dans le *ZDMG* puis le *DI*) et en français (dans la *RHR*) : rappelons spécialement celles qui concernent Ibn Hoûd (1894), la *maḥiyâ* (1901), Ibn Barrajân et Ḥallâj (1913).

En controverse et apologétique islamiques, il a écrit, pour compléter et mettre au point les publications de Steinschneider, sur les polémiques musulmanes s'attaquant aux « ahl al Kitâb »

en général (*ZDMG*, 1878) et aux talmudistes en particulier (ap. « Kobaks Jeschurun », 1870-71). Il a résumé en de brèves indications les cas d'infiltrations étrangères, bouddhiques, parsies, (*RHR*, 1901) chrétiennes et gnostiques (*ZA*, 1908), pénétrant dans l'observance islamique. Certaines de ses contributions à l'encyclopédie de Hastings (notamment l'article « education ») sont étendues; promoteur de l' « Encyclopédie de l'Islam » dès 1899, il y a écrit, entre autres, les articles *Aḥmad-Ibn-Ḥanbal*, *Djamâl al Dîn Afghânî*, *fiqh*, *istiṣḥâb*.

L'influence de Goldziher a été très vaste; sur ses amis d'abord, comme A. Müller; puis Snouck-Hurgronje, Ashley Bevan, enfin C.-H. Becker, dont les articles l'ont dit mieux que personne; sur ses disciples directs, aussi, comme M. Schreiner et Yahuda. Il faut y chercher également, *largo sensu*, le point de départ des études de Van Berchem sur les titres califiens[1], de Lammens sur le gouvernement omayyade[2], de Caetani sur les *ṣaḥîfah* du Ier siècle[3], du grand inventaire lexicographique des recueils de *ḥadith* entrepris par Wensinck[4], de l'étude de Mohammad comme type social[5] par Tor Andrae[6]. Nul n'a encore repris ses sondages relativement aux luttes de clans persistant en Palestine[7], et à l'évolution historique des corporations musulmanes[8].

***

Il est temps, maintenant, d'esquisser, au moins provisoirement, ce que fut la méthode de travail d'Ignace Goldziher.

1) *Muh. Studien*, II, 61.
2) *Id.*, II, 31, 122.
3) *Id.*, II, 9, 50, 195.
4) *Over een plan tot ontginning der arabische traditieliteratuur* (« Med. Konink. Akad. Wetensch. ». Lett. 53-A-12, 1922).
5) *Muh. Studien*, II, 278, 306; *Vorlesungen*, trad. fr. I, n. 35.
6) Avec quelle respectueuse gratitude je dois le remercier ici de ses conseils et de ses remarques, durant treize années.
7) *Muh. Studien*, I, 79.
8) *Rev. internat. de sociologie*, 1920, et ici p.

Au point de vue matériel, c'est le rassemblement d'une information textuelle exceptionnellement riche, principalement puisée dans les manuscrits ; elle est présentée avec une rare sobriété, une grande rigueur critique, ne contenant, entre guillemets, que le mot ou la phrase ayant portée décisive.

L'exposition use d'une langue allemande légèrement archaïsante, et qui passe pour être lourde de syntaxe. De fait, même en français, la période reste, pour le lecteur, un peu déroutante ; elle masse en avant une accumulation de preuves, derrière laquelle le point de vue central s'insinue à peine, dans une incise. Présentation pesante, mais puissante.

Quant à ses idées maîtresses, on peut affirmer qu'en dépit de son impeccable maîtrise du lexique et de la syntaxe arabes, il ne faut pas voir en Goldziher un pur philologue, amoureux de paradigmes ; c'est un historien[1], plus exactement un historien des religions, un « islamforscher », un « islamologue » ; surtout dans les vingt-cinq dernières années de sa vie. Il importe donc ici de préciser quelles furent ses attitudes en la matière. Sans prendre d'attitudes insurrectionnelles au sujet de l'Islam, Goldziher a tout doucement accoutumé ses contemporains à n'admettre à priori aucun *isnâd* en *ḥadîth*, et à introduire même des *variae lectiones* en exégèse coranique. Quelque détaillées que soient ses enquêtes, Goldziher ne se permet pas de les fermer par des formules de conclusion péremptoires : ce sont plutôt des orientations qu'il préconise, pour les investigations à venir. Et ces orientations sont franchement « congéniales » au milieu social étudié. Sa forte éducation critique ne le rend pas antisocial ; le fait d'avoir démontré[2] que, formellement, la plupart des *ḥadîth* manquent d'authenticité stricte, — ne le détourne pas de l'évaluation des résultats positifs qu'ils ont pu produire, comme principes directeurs, et règles de con-

1) En prenant « histoire » au sens d'exploitation congéniale des documents, — plutôt que d'intuition des ensembles politiques, — note Becker, en l'opposant à Wellhausen.

2) Par la critique de leurs *isnâd* (*Muh. Studien*, t. II).

duite pratique[1]. — Quand il nous a énuméré[2] les méthodes diverses et divergentes par lesquelles les croyants ont essayé de tirer parti de tel verset coranique, — il retient cette donnée, qu'un texte religieux a été fait pour être compris, surtout d'après ceux qui le pratiquent, après l'avoir médité.

Cela tient à deux caractéristiques de sa pensée, bien connues de ses amis et de ses disciples, et qu'il me faut essayer de souligner avant de terminer : un persistant attachement à l'éminente vocation de sa race; et une ferveur contenue, mais indéniable, le poussant, dans l'examen des expérimentations religieuses qu'il étudiait, jusqu'à une certaine introspection[3].

La première caractéristique se révèle en ceci : israélite érudit, profondément impressionné, dès ses débuts, par les derniers résultats de la critique scripturaire, concluant avec Wellhausen, à l'hétérogénéité radicale de la Thora, et, avec Renan[4], à la précellence des Aryens sur les Sémites, Goldziher finit par réagir là-contre de deux manières assez paradoxales. D'abord, en se refusant péremptoirement à nier l'originalité foncière des langues sémitiques, et de la culture dont elles sont le véhicule; Goldziher n'admet pas le postulat de l'infériorité *a priori* des langues sémitiques, comme instrument de pensée; politiquement il espéra jusqu'au bout entrevoir l'aube de leur rénovation, par une réconciliation finale en Palestine entre Juifs et Arabes; l'on ne saurait trop insister, à ce sujet, sur la sincérité de ses déclarations publiques[5] à un de ses disciples,

1) Reproche qu'on peut adresser à l'application un peu controversiste que Lammens et Gairdner ont faite de sa méthode.

2) *Richtungen.*

3) Ses objections contre Frazer (*Muh. Studien*, I, 255). L'anecdote citée par Snouck (« *de Gids* », 1921, p. 496).

4) Voir son « *Renan orientaliste* » (1894, en hongrois); sa recension de la correspondance avec Berthelot (1898; id.).

5) Aux fêtes de 1920 : « C'est pour ta nation et pour la mienne que j'ai vécu. Si tu retournes dans ta patrie, dis-le à tes frères ». — Cf. notre « Sionisme et Islam » (*Rev. intern. sociologie*, 1921).

un jeune arabe chrétien de Mossoul, le Dr Abdulahad Bachîr Mescòni. En cela, Goldziher, orientaliste occidental pourtant, s'est montré un des précurseurs du mouvement grandissant des « langues opprimées », s'élevant contre les prétentions des langues indo-européennes à régir exclusivement les échanges intellectuels et autres dans l'univers, ce qui aboutirait, au surplus, à l'éviction de toute autre culture que la nôtre.

En second lieu, et nous faisons allusion ici à son *Mythos bei den Hebraern*, Goldziher nous présente un cas piquant et inattendu du phénomène social dit « sionisme spirituel », phénomène qu'Achad Ha'am a analysé depuis si puissamment[1]; comme critique biblique, il admet toutes les conclusions de Wellhausen; mais c'est pour les retourner contre la thèse proaryenne de Renan; la Thora n'a pas d'authenticité historique? Soit, mais alors il faut l'admirer comme un magnifique monument de l'imagination artistique, génératrice de mythes : qualité « aryenne » précisément déniée, par Renan, au peuple d'Israël. L'hypercriticisme le plus radical mis au service d'une réhabilitation nationale, voilà le curieux détour de pensée que Rosen et Snouck surprirent, dès le début, au fond de ce livre.

Avec le temps, d'ailleurs, Goldziher avait récupéré, en critique biblique, des positions plus conservatrices; il ne s'en cachait pas, et je me souviens de paroles significatives qu'il me dit spontanément en 1912, sur l'intention cultuelle à laquelle il participait, à l'égard d'un Dieu personnel, dans la prière liturgique juive. Phrases dites en passant, d'ailleurs, car il se livrait peu, ne s'imposait jamais, avouait, sans hésiter, son incertitude, et insinuait doucement ses critiques : « voici, m'écrivait-il, quelques suggestions; pour y réfléchir : non pas impérativement ».

14 septembre 1922. Louis Massignon.

1) *Essays*, trad. Leo Simon, p. 308-309.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri Delacroix. — **La religion et la foi.** Paris, Alcan, 1922, in-8, de xii-462 p.

L'étude des faits religieux, que volontiers, depuis vingt ans, accaparent systématiquement les sociologues, et que, sans dogmatisme, abordent fragmentairement des historiens épris d'objectivité, mais spécialistes, chacun en son domaine, M. Delacroix la revendique ici comme incombant à la psychologie. Le sujet de ce livre est donc la religion en tant qu'elle vit dans les âmes religieuses, ce que l'auteur appelle la foi.

Le point de départ se trouve dans une classification des modalités de la foi : croyance par autorité, croyance sentimentale, croyance rationnelle. L'analyse de ces « formes élémentaires » se présente non comme abstraite, mais comme poussée, à travers la complexité des cas concrets, « jusqu'à la réalité vécue ». Trois « états aigus » font l'objet d'un examen particulier : le mysticisme, l'inspiration prophétique, le fanatisme. L'aspect dynamique de la vie religieuse apparaît dans une enquête sur la conversion, l'illumination, ou au contraire la dissolution de la foi. A 400 pages d'analyse succèdent 50 pages de synthèse, au cours desquelles on s'efforce de restituer, au moyen des facteurs antérieurement isolés, toute l'objectivité de la religion, dans ses notions essentielles comme dans ses institutions. Les rites et les mythes, nés des désirs humains qui tendent à s'assurer par magie, l'empire de la nature, créent comme une matière religieuse diffuse, indistincte, douée d'ubiquité : dès que se relâche, dès que devient moins immédiate la connexion entre le geste ou la formule opératoire et son effet, l'ordre du monde apparaît dépendant

de puissances susceptibles d'arbitraire, formées par une sorte de condensation de la force religieuse primitive : les dieux. Sur le plan de ce nouveau stade ontologique le mythe se mue en dogme, à proportion de la précision que prennent les affirmations théoriques dans un ordre d'idées où le passé se mêle au présent, où le prélogique se maintient parmi des aspirations rationalistes.

Nous regrettons de ne pouvoir montrer en quelque détail la richesse de ce livre très « pensé », qui fort heureusement contraste avec beaucoup d'ouvrages consacrés à la religion par un sens aigu et profond de la vie spirituelle. Nous avons conscience de trahir l'auteur, en insistant, dans ce sommaire compte rendu, sur l'aspect déductif de l'œuvre plus que sur son aspect analytique, cependant prédominant dans l'entreprise. Notre excuse se trouverait dans la conviction que l'analyse va d'elle-même à l'infini, surtout quand elle est maniée avec la dextérité de M. Delacroix ; tandis que la synthèse met en lumière, dans leur originalité comme dans leur fécondité, les principes de l'ouvrage. Ce qui importe le plus, c'est de saisir à quelle notion de la religion se trouve amené l'auteur, au terme de son enquête sur la vie religieuse, appréhendée du point de vue des consciences. Cette notion comporte un certain pragmatisme, dans la mesure où ce qui doit devenir vérité commence par être valeur (146), c'est-à-dire désirabilité en fonction de nos besoins. Mais le facteur intellectuel est rétabli dans son rôle souverain, en ce sens qu'il n'y a d'objectivité que pour et par une pensée. Certes, ce que l'on croit, c'est ce que l'on désire ; mais on ne le croit vraiment que parce qu'on le pense. Si les dieux résultent de l'objectivation de nos désirs, nos désirs ne s'objectivent qu'au sein d'une représentation intellectuelle du monde. A cet égard M. Delacroix prend, de façon très personnelle, le contrepied de Leibnitz : au lieu de fonder le règne de la nature sur celui de la grâce, il insiste sur la dépendance de la finalité relativement au mécanisme. « Il faut une nature des choses où puisse s'accomplir le bien espéré.... La religion établit des causes pour servir à ses fins » (405, 406). Fondant l'unité des causes et des fins, elle unifie la « conscience intellectuelle » et la « conscience morale », elle intègre à la nature, œuvre et ordre de l'entendement, l'élément psychologico-social de l'humanité (421).

Ces résultats, M. Delacroix les obtient par l'analyse psychologique qui cherche à rejoindre les données de fait. De trop succinctes

esquisses de milieux particulièrement typiques, le Judaïsme (153-161), l'Islam (162), la Réforme (204-220), ne sont pas les parties les moins suggestives de l'œuvre. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette dernière reposerait sur une base plus solide encore, si l'état de nos connaissances avait pu lui permettre de s'étayer sur une histoire comparative des religions. L'auteur a cherché quelque documentation sur la spiritualité indienne : pourvu d'une plus ample information sur ce sujet il y eût trouvé maints points de comparaison avec cette « raison illuminée », avec ce « mysticisme spéculatif » dont il s'est montré si rare connaisseur ; il y eût découvert parmi un pullulement de sectes unique au monde, un milieu où s'affrontent, plus nets encore qu'en Europe, l'esprit de l'ascète solitaire, celui du moine soumis à un ordre, celui du prêtre serviteur d'une orthodoxie ; il y eût remarqué d'autres religions que le Christianisme également contre nature (166) ; il y eût observé dans le Tantrisme un pendant de la Cabbale ; il y eût surtout constaté, comme partout en Asie centrale ou orientale, des religions chez lesquelles la foi ne s'oppose pas à la science. L'Extrême-Orient lui eût ouvert des horizons plus nouveaux encore : le naturalisme agraire des âges primitifs, la religion féodale devenant un culte impérial et un certain monothéisme solidaire du régime monarchique préparant, dans la Chine classique, une religion d'État ; le mysticisme taoïste contrastant avec le formalisme des lettrés ; au Japon la persistance d'une religion aristocratique dans des cultes nationaux : voilà des variétés de foi assez différentes de la foi des Prophètes, d'Augustin ou de Luther, et qui méritent d'être intégrées à une enquête générale sur l'expérience religieuse. Cette histoire comparée des religions fournira quelque jour de trait d'union entre notre investigation de l'humanité dite « primitive », c'est-à-dire celle qui n'a pas encore, qui n'aura peut-être jamais d'histoire, et notre connaissance historique des civilisations méditerranéennes. En fondant de l'espoir sur ce programme d'avenir, nous ne risquons guère d'être désapprouvé par un maître qui détermine de la sorte le cadre des travaux ultérieurs : « Éclairer par l'histoire ce qu'on sait de la nature humaine, et réciproquement, sans méconnaître ce fait que nous éclairons l'histoire par ce qui en est en partie le fondement, et réciproquement » (403). La sagesse de ce précepte a inspiré à l'auteur une forte, une judicieuse critique

de certains abus de l'école sociologique, trop portée à méconnaître que « le subconscient psychologique opère exactement comme la surexcitation collective » (420), et que pour expliquer la religion, il faut supposer « derrière la société en effervescence, la société organisée, la civilisation, l'humanité » (418).

(M. Delacroix s'est abstenu de présenter une bibliographie de son immense sujet; il s'est contenté d'énumérer les ouvrages dont son texte fait mention : voilà pourquoi tant de livres de première importance ne figurent point parmi le relevé de ses références; tel celui de Husik sur le Judaïsme médiéval ou celui de de Boer sur la pensée de l'Islam. Les imperfections matérielles sont insignifiantes; mentionnons p. 235, la n. 2, où il faut lire *the religious consciousness*, et p. 275, Sankya, qu'il faut écrire Sâṅkhya ou Sâṃkhya. Remarquons encore qu'on ne doit pas appeler le Bouddha : « Çâkya » (438), car l'épithète de Çâkyamuni signifie le « Sage (du clan des) Çâkyas » et aussi que le piétisme de Hônen ne saurait passer pour une attitude proprement japonaise (233-4), car il exprime la simple extension au Japon, d'ailleurs à travers la Chine, d'une forme de religion toute indienne, celle dont le texte originaire est l'*Amitâyus sûtra* ou *Sukhâvativyûha*, bien antérieur à l'époque de saint François d'Assise, puisque sa traduction chinoise par Saṃghavarman date de 252).

P. Masson-Oursel.

Lagrange (le R. P. M. J.) des Frères prêcheurs. **Evangile selon saint Luc.** Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, 1 vol. de la collection *Études Bibliques*. In-8°, clxvii-631 p. Prix : 50 fr.

Le volume du P. Lagrange sur l'évangile selon saint Luc est une œuvre considérable mais qui laisse au lecteur non prévenu une impression mélangée.

Il faut d'abord admirer sans réserve les trésors d'érudition précise que renferme le commentaire proprement dit, la masse des connaissances historiques, archéologiques grammaticales, philologiques, littéraires accumulées dans les notes et présentées avec ordre et clarté. Il y a là une abondance de richesses qui confond. L'exégèse évangélique — l'exégèse indépendante aussi bien que l'exégèse catholique — puisera longtemps dans cette mine. Ce commentaire

restera classique. Il dépasse en science et en érudition tout ce qui a été fait jusqu'à présent en France aussi bien qu'à l'étranger.

L'interprétation du P. Lagrange n'est pas exclusivement et même pas avant tout théologique. « Nous avons hélas ! conscience, écrit l'auteur, d'offrir au lecteur un commentaire beaucoup plus littéraire que théologique » (p. II). Il s'attache en effet avant tout à fixer le sens du texte étudié et, s'il a soin de ne pas s'écarter des limites que lui imposent à la fois la tradition catholique et les décisions de la Commission Biblique, son effort tend à mettre des matériaux solides à la disposition de ceux qui se proposeront d'élaborer une interprétation théologique. Il est naturellement impossible de donner ici une idée même approchée de ce que sont ces matériaux, à plus forte raison de discuter les solutions que le P. Lagrange propose pour les multiples problèmes historiques que pose le texte. On sait d'ailleurs par le commentaire sur l'évangile de Marc qui date de 1910 (seconde édition sans modification, 1920) ce qu'est l'exégèse du savant dominicain. Nous nous arrêterons un peu davantage à l'Introduction du volume dans laquelle le P. Lagrange expose ses idées sur l'origine et le caractère du troisième évangile et indique quelle est la solution du problème synoptique vers laquelle il tend. Il se défend en effet d'en pouvoir exposer précisément une avant d'avoir commenté à son tour l'évangile de Matthieu.

L'introduction est divisée en six chapitres dont voici brièvement le contenu. Le premier traite de l'auteur du troisième évangile et de la date de composition. L'examen des données du problème paraît au P. Lagrange confirmer la tradition qui voit dans l'auteur du troisième évangile, le médecin Luc, disciple et collaborateur de l'apôtre Paul. Beaucoup de critiques trouvent une objection décisive à cette théorie dans le fait que le récit de Luc semble n'être qu'une des sources utilisées dans les Actes par l'Auteur à Théophile. Le P. Lagrange croit que leur position a été « parfaitement refutée par M. Harnack » dont les études sur ce point sont décisives et dont « les conclusions sont de mieux en mieux motivées et de plus en plus fermes » (p. IX)[1]. Constatons seulement que les travaux qui

1) Le P. Lagrange se garde ici d'écrire une phrase comme celle qu'on lit p. CXXXIII quand il s'agit de formuler des reserves au sujet de certaines idées de Harnack. « Nous ne saurions, nous, concilier la crédulité et le don du fabu-

ont suivi ceux de Harnack, notamment ceux de Schwartz, de Wellhausen, de Preuschen, de Norden, de Loisy ne paraissent pas justifier l'optimisme du P. Lagrange et admirons l'assurance avec laquelle il écrit : « Rien n'a ébranlé la donnée traditionnelle à savoir que le troisième évangile est l'œuvre d'un compagnon de saint Paul » (p. x).

La conclusion à laquelle l'auteur arrive quant à la date de composition ne ralliera pas, croyons-nous, tous les suffrages. Le P. Lagrange admet que les Actes ont été écrits vers 63/64. L'évangile de Luc, par conséquent, antérieurement à cette date. Ceci obligerait à donner à la composition de l'évangile de Marc une date extrêmement ancienne. Les objections qu'appelle cette théorie sautent aux yeux. L'allusion que *Luc, 20, 21* fait au siège de Jérusalem est parfaitement claire. Le P. Lagrange écrit lui-même (p. 527) : « Il est vraiment impossible de méconnaître que Luc a écrit ici en clair ce qui était enveloppé dans Marc » mais il ajoute : « Rien n'oblige à conclure que ce soit après les faits ». Il admet même que ce ne peut être qu'avant puisque Luc n'a pas souligné l'accomplissement de cette prophétie comme il a fait remarquer la réalisation de celle d'Agabus (*Actes, 11, 28*). Il ajoute que si les Actes avaient été écrits après 70 l'auteur n'aurait pas manqué, en rapportant les discussions entre Paul et les Juifs, de tirer argument du fait de la destruction de Jérusalem. Tout cela, il faut l'avouer, n'est guère convaincant. Il faudrait attribuer à Luc un don singulier de prophétie pour pouvoir admettre qu'avant 70 il ait substitué à « l'abomination de la désolation » dont parle Marc « Jérusalem enveloppée de troupes ». Quant à l'absence d'allusions à la ruine de la ville sainte dans les Actes, elle s'explique sans difficulté, l'auteur présentant les Juifs comme hostiles à l'Évangile seulement par infidélité au principe vrai du judaïsme. La date que sa théorie l'oblige à attribuer à la rédaction de l'évangile de Marc conduit le Père Lagrange à rejeter le témoignage d'Irénée, dont précédemment il admettait le bien-fondé, sur la composition du second évangile après la mort des apôtres Pierre et Paul. Mais, est-il vraisemblable qu'Irénée ait attribué à l'évangile de Marc moins d'antiquité qu'il n'en avait réellement? Nous nous bornons à mentionner pour mémoire les difficultés (que

liste dans l'affirmation « colossale » de ce savant au nom de la science allemande que l'Allemagne n'a pas violé la neutralité de la Belgique ».

nous avons exposées ailleurs) que soulève la composition des Actes à une date aussi ancienne que celle que suppose le Père Lagrange car ce que nous avons dit suffit pour montrer combien hérissé de difficultés et peu vraisemblable est le système de notre auteur sur la date de composition des Synoptiques et des Actes, du moins pour ceux qui ne se considèrent pas comme liés par les décisions de la Commission Biblique.

Le second chapitre qui traite du plan et de l'esprit du troisième évangile est un des plus satisfaisants du livre. La division proposée est judicieuse et exacte et l'esprit du livre est bien caractérisé. On ne peut qu'approuver notamment la manière dont l'auteur insiste sur cette idée que le pardon auquel Luc fait une si grande place dans l'enseignement de Jésus n'a rien d'une facile et banale indulgence mais s'accompagne d'un appel énergique à la repentance et au renoncement. A noter aussi que chez Luc l'opposition parfois très vive contre la richesse n'implique aucun appel à la révolte.

Le chapitre III est consacré aux sources de Luc. Au premier rang de ces sources le Père Lagrange met l'évangile de Marc sous sa forme actuelle. Il n'admet pas l'hypothèse d'un Proto-Marc ce qui, remarque-t-il, a l'avantage de faire que sa position « n'aura rien de suspect au sens catholique » (p. XLVIII). On trouvera p. LXVIII de bonnes remarques sur les corrections stylistiques de Luc. Le Père Lagrange observe que la question des rapports de saint Luc et de saint Matthieu est des plus delicates. Elle l'est particulièrement pour lui parce qu'elle touche à des points sur lesquels la Commission Biblique a formulé des décisions qui limitent singulièrement la liberté d'action des exégètes. On sait comment se pose le problème. On est obligé d'adopter l'idée d'une relation littéraire entre Matthieu et Luc independante de celle qui est réalisée par l'intermédiaire de Marc. D'autre part l'idée de l'emploi de Matthieu par Luc[1] se heurte à de graves difficultés. Comment expliquer en effet que Luc, s'il a connu Matthieu, se soit séparé de lui sur tant de points esssentiels et ait omis tant d'eléments importants qu'il aurait connus. On sait qu'elle est la solution que donnent à ce problème les critiques indépendants. Ils admettent que pour les parties qu'ils

1) Le même raisonnement pourrait être fait à propos de l'idée d'un emploi de Luc par Matthieu.

ont en commun et qui n'ont pas d'équivalent chez Marc, Matthieu et Luc dépendent d'une source commune, les Logia (ou *Quelle* que l'on désigne souvent par la lettre Q). Les relations particulières entre Matthieu et Luc dans les parties communes avec Marc s'expliquent alors pour une large part par des corrections stylistiques ou matérielles communes mais que l'on peut concevoir comme indépendantes tant elles sont naturelles et, pour un petit nombre de cas, soit par l'idée d'une dépendance accessoire de Marc par rapport aux Logia que, dans ces cas spéciaux, Matthieu et Luc auraient reproduits plus fidèlement que lui, soit par l'idée d'une utilisation très limitée de Matthieu par Luc (théorie d'Ed. Simons). Le Père Lagrange, ainsi que beaucoup de critiques, écarte cette dernière explication, avec raison semble-t-il, car on ne comprendrait pas que Luc connaissant Matthieu ait fait de son livre un emploi si limité, le suivant pour quelques minimes détails de forme, restant au contraire indépendant de lui, sur des points beaucoup plus importants. Il semblerait que le Père Lagrange devrait être logiquement conduit à l'hypothèse des Logia et sans doute y aurait-il abouti s'il ne s'était heurté à la barrière que constitue pour lui la décision de la Commission Biblique du 26 juin 1912. Sa théorie définitive n'apparaît pas clairement. Il se réserve d'envisager le problème de plus près dans le commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu. Dès maintenant cependant il indique que Luc pourrait bien avoir eu sous les yeux un extrait de l'évangile de saint Matthieu contenant peut-être surtout des paroles du Seigneur. Dans quelle mesure cet *ersatz* des Logia peut-il réellement servir à la solution du problème synoptique, c'est ce qui ne pourra être examiné en détail que lorsque la théorie sera complètement exposée. Il est à prévoir que des difficultés très sérieuses surgiront du fait qu'en divers endroits Luc paraît plus primitif que Matthieu soit au point de vue de la disposition soit à celui de la forme. Le Père Lagrange à qui ces faits n'ont pas échappé indique mais sans s'y arrêter encore que la solution de la difficulté pourrait être cherchée dans l'idée d'une distinction à établir entre le Matthieu araméen et sa traduction grecque. Il serait prématuré de discuter cette théorie qui est à peine ébauchée.

Pour les parties propres à Luc, le Père Lagrange n'est pas disposé à adopter l'hypothèse de sources écrites. Il pense plutôt

que l'évangéliste a fait usage de renseignements que lui ont fournis ceux qu'il a interrogés. Il nomme Marie, Philippe, Jeanne, femme de Chouza intendant d'Hérode, Manaen frère de lait d'Hérode, Jean, Clopas, etc. Il y a dans cette attitude une réaction légitime contre une trop grande multiplication de sources écrites. Cependant il ne semble pas possible de reconnaître dans certains morceaux particuliers à Luc l'écho de traditions directes. Pour ne prendre qu'un seul exemple, nous avouons ne pas comprendre comment on peut expliquer l'évangile de l'enfance par des récits qui viendraient de Marie. Il est juste, d'ailleurs, de remarquer que le problème ne se pose pas du tout pour un critique indépendant comme pour le Père Lagrange qui admet *à priori* l'exactitude et le caractère historique des faits rapportés dans les deux premiers chapitres de Luc.

Le chapitre sur la langue de Luc (ch. IV) nous transporte sur un terrain où la voie n'est pas étroitement tracée au Père Lagrange par des décisions ecclésiastiques ou des principes dogmatiques. Aussi ce chapitre est-il de tous points excellent. Les hébraïsmes dus à l'influence des LXX, le fonds araméen qui vient des sources, l'élément proprement hellénique sont définis et caractérisés avec bonheur et exactitude. Il y a beaucoup à retenir et à apprendre de ce chapitre. Notons en particulier, à propos des rapports entre la langue de Luc et celle de Paul quelques réflexions méthodologiques très justes sur l'insuffisance d'une méthode exclusivement statistique.

Le chapitre V traite de Luc historien religieux. Il appelle diverses réserves. « Quand on a écrit un prologue comme celui de Luc, dit le Père Lagrange, on ne saurait être un fabuliste qui divertit son public. On est un historien comme Polybe ou un imposteur comme Philostrate ». C'est, nous semble-t-il, poser la question d'une manière trop étroite. Que Luc ait cru à la réalité historique de ce qu'il rapportait c'est ce que l'on ne saurait mettre en doute, mais il n'en résulte pas nécessairement qu'il n'ait pas pu tenir pour historiques des récits ou des paroles qui ne l'étaient pas au sens que les modernes donnent au mot historique, mais qui n'étaient que des créations ou des adaptations de la tradition. En faveur de l'exactitude historique de Luc le Père Lagrange fait valoir qu'il a respecté le silence de Jésus devant Pilate et Hérode alors

qu'un historien moins austère n'aurait pas résisté à la tentation de mettre des harangues sur les lèvres de Jésus L'argument ne nous paraît nullement frappant. La physionomie du procès de Jésus était si bien fixée par la tradition que Luc n'aurait pu l'altérer sur un point aussi important. Le Père Lagrange reconnaît que nous ne sommes pas en état de contrôler le récit de Luc, toutefois ce contrôle ne lui paraît pas nécessaire. « Luc, dit-il, nous a fait connaître son intention (d'écrire l'histoire) et l'Église a jugé qu'il l'avait exécutée en toute droiture » (p. CXXXIII). Nous félicitons le Père Lagrange de pouvoir se contenter aussi facilement !

Le chapitre VI traite de la critique textuelle. Les remarques générales qui sont présentées nous paraissent justes. Nous souscrivons en particulier à ce que l'auteur dit du texte de D et au jugement qu'il porte sur l'édition de Von Soden qu'il estime marquer un recul et non un progrès par rapport à celles de Tischendorf et de Westcott et Hort.

Les observations que nous avons formulées au cours de notre rapide analyse justifient, croyons-nous, ce que nous disions en commençant sur l'impression mélangée que laisse le livre du Père Lagrange. Il y a des trésors d'érudition et de science, une méthode très ferme dès qu'elle est maîtresse d'elle-même et travaille, si on peut dire, en terrain découvert, mais qui devient hésitante dès qu'elle se heurte à des barrières que l'auteur reconnaît comme légitimes. Il y a quelque chose de douloureux à voir un esprit comme celui du Père Lagrange se débattre dans les limites étroites que lui trace la Commission Biblique. Il y a quelque chose de tragique dans les efforts qu'il fait pour concilier son travail de savant et sa foi de catholique. Celle-ci prononce en dernier ressort. En pouvait-il être autrement? Maurice GOGUEL.

E. W. LUMMIS. — **How Luke was written** (Considerations affecting the Two-Document theory with special reference to the phenomena of order in the Non-Marcan matter common to Matthew and Luke). Cambridge University Press, 1915, 1 vol. In-8, VIII-141 p.

La théorie que M. Lummis présente sur la composition de l'évangile de Luc a pour caractéristique principale d'éliminer l'hypothèse des Logia admise par la majorité des critiques actuels et d'expli-

quer les éléments communs à Matthieu et à Luc qui manquent chez Marc par l'utilisation que Luc aurait faite de l'évangile de Matthieu. Le troisième évangéliste aurait disposé ainsi de deux sources : le livre de Marc et celui de Matthieu. Le premier lui a fourni la trame de son livre et il l'aurait considéré comme le meilleur récit relatif à la vie de Jésus. Il aurait d'autre part reconnu la supériorité de Matthieu pour ce qui concerne les paroles de Jésus et d'une manière plus générale l'élément didactique. Ce sont exclusivement des considérations tirées de l'ordre dans lequel sont disposés les matériaux communs que fait valoir M. Lummis. Il s'attache à mettre en lumière les accords de disposition que Matthieu et Luc présentent pour une partie des éléments qui leur sont communs. Les faits qu'il signale sont exacts et significatifs encore que l'auteur n'ait pas toujours prêté toute l'attention qu'ils méritent à certains autres faits qui vont contre sa théorie. Mais le plus grave défaut du travail de M. Lummis nous paraît résider dans ce fait que souligne d'ailleurs le titre du livre qu'il s'attache exclusivement à l'examen de la disposition. Il n'est pas contestable que les faits de cet ordre aient une grande importance. Ils ne doivent cependant pas faire oublier ce qui est relatif au choix des matériaux. Il nous semble que si l'auteur avait considéré de plus près cet ordre de faits, il aurait constaté que sa théorie se heurte à de très graves difficultés. Comment expliquer, si Matthieu est une des sources principales de Luc, que celui-ci ait laissé de côté tant d'éléments intéressants et significatifs qu'il aurait connus? Comment expliquer, dans le système de M. Lummis, que chez Luc les béatitudes soient étroitement et organiquement liées à des malédictions qui ne peuvent venir de Matthieu? Comment concilier avec l'autorité que Luc aurait reconnue à l'évangile de Matthieu le fait qu'il aurait donné un évangile de l'enfance tout différent du sien? Il y a là — et ce sont seulement des exemples choisis entre beaucoup — toute une série de difficultés qui obligent, croyons-nous, à écarter le système de M. Lummis pour s'en tenir à la théorie des deux sources qu'il a cru devoir écarter, du moins sous la forme que lui donnent habituellement les critiques.

Maurice Goguel.

Dr J. De Zwaan. — **Antieke Cultur om en achter het Nieuwe Testament**, 2e éd. Harlem, Bohn, 1918, 149 pp.

— **Imperialisme van den oudchristlichen Geest**, Harlem, 1919, 390 pp.

Dans ces volumes, qui se complètent l'un l'autre, M. De Zwaan, professeur à l'Université de Groningue, a réuni de brillantes conférences qu'il a faites devant divers auditoires sur l'histoire du christianisme primitif. Elles ont été très favorablement accueillies en Hollande, et l'on doit regretter que la langue où elles sont écrites ne soit n obstacle à leur diffusion hors de ce pays.

Le premier ouvrage traite de la *Culture antique autour du Nouveau Testament et derrière lui.* Il montre comment l'Église primitive subit nécessairement l'ascendant d'une civilisation qui était une, d'un empire qui était universel et d'une philosophie qui s'adressait à l'humanité ; il étudie les ressemblances et les oppositions de la religion nouvelle comparée aux cultes de salut du paganisme, il s'attache ensuite à indiquer comment certaines grandes figures ont transformé ou gardé la foi commune, pourquoi enfin les fidèles conçurent le Christ comme le rédempteur et le sauveur du monde.

Le second volume plus considérable s'occupe de l'*Impérialisme de l'esprit chrétien primitif*, c'est-à-dire de cette tendance qui le poussait à la conquête du monde. Il débute par une introduction sur « la foi et l'histoire », ou sont définis les principes et la méthode de l'auteur. Une série de chapitres traitent successivement de « Jésus entre le passé et le présent », des possibilités du christianisme juif, de l'œuvre de Paul, du christianisme dans ses rapports avec l'État et la société, des plus anciennes formes de l'organisation ecclésiastique, de la concentration de l'Église par opposition à d'anciennes et de nouvelles idées, de sa défense et ses attaques, pour indiquer enfin comment l'Église et la doctrine furent adoptées dans le monde ancien.

M. De Zwaan est parfaitement au courant de toutes les recherches et les conceptions de l'érudition contemporaine ; mais il ne se borne pas à les résumer : c'est un esprit original qui donne un tour personnel à toutes les questions qu'il touche et garde toujours l'indépendance de son jugement.

F. C.

Hespéris. *Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, t. I (1921), 3e trimestre. — Paris, Emile Larose, 1921 ; 1 fasc. grand in-8°, 125 pages.

Ἑσπερίς ! La fille d'Atlas a enfin trouvé un logis, après avoir été ballotée de la Cyrénaïque aux îles Canaries. *In medio stat virtus.* Le Maroc est intermédiaire entre ces points extrêmes ; l'agriculture y est assez florissante pour qu'on puisse le comparer à un jardin. Faisons donc bon accueil à la nymphe ressuscitée, dont le nom flamboie à la première page de cette revue, destinée à être la suite à la fois des *Archives berbères* et du *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines.* Elle paraît à Paris et est imprimée à Angers, en attendant sans doute que le Maroc puisse songer à compléter son outillage typographique en vue de s'en réserver la publication ; mais les articles qu'elle renferme sont signés d'orientalistes qualifiés par leurs travaux antérieurs pour nous donner d'exactes et de précises informations sur tout ce qui concerne l'extrême Occident du monde musulman.

Ce numéro est le troisième de la première année. Il débute par un très important article de M. le Comte de Castries sur les signes de validation des Chérifs Sa'diens qui ont succédé aux Mérinides vers le milieu du XVIe siècle. Les documents émanés des chancelleries musulmanes ne portent jamais la signature du souverain ; celle-ci est remplacée par un signe conventionnel, plus ou moins orné, plus ou moins déformé, dont le plus connu est le *toughra* des Ottomans, figurant en tête des lettres-patentes ainsi que sur les monnaies et les timbres-poste. Il n'y a qu'un seul sultan Sa'dien, Moulay 'Abd-el-Malek, qui ait pratiqué la signature personnelle ; il est vrai qu'il savait l'italien et l'espagnol ; sa signature est, en effet, en lettres latines. Pour les autres sultans, leur chancellerie authentiquait leurs actes au moyen d'un griffonnage analogue à celui des notaires (*'odoûl*) dans l'Afrique du Nord, connu vulgairement sous le nom de *khenfousa* « scarabée » à raison des traces enchevêtrées que cet insecte laisse sur le sable.

Ce seing manuel dissimule une formule, mais laquelle ? C'est le grand mérite de M. de Castries de l'avoir déchiffrée et identifiée, et d'avoir prouvé que sa lecture était bonne. Ce n'est ni plus ni moins que la formule banale *El-hamdou lillâh wahdaho* « Louange à Dieu seul ! », mais où les caractères arabes sont tellement entrelacés

qu'elle en est méconnaissable : bien des arabisants avaient dû renoncer à en déterminer les traits.

Après cela, nous trouvons la suite du mémoire de M. E. Laoust sur les noms et les cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas, étude très importante qui, par bien des côtés, touche aux matières traitées habituellement dans la *Revue*. Il s'agit de la grande fête populaire de l'ʿAchoûrâ, dont les éléments, chez les montagnards de l'Atlas, se composent de quatre épisodes : un feu de joie qui en est l'élément capital, une vague divinité féminine qu'ils invoquent en franchissant les flammes, un mannequin ou poupée masculine, une mascarade. Cet ensemble se rattache à des fêtes saisonnières, à des rites agraires ou à des rites d'expulsion du mal qui, ailleurs, ont déjà fait l'objet d'études d'ensemble.

Quand on l'étudie de près, le carnaval berbère présente des particularités intéressantes dont l'origine est sûrement antérieure à la conquête musulmane. Signalons en passant l'exhibition d'édicules en carton découpé appelés *bsat* accompagnant les retraites aux flambeaux, pour en venir aux acteurs : l'ogre de l'*ʿâchoûrâ*, personnage vêtu de peaux de chèvre ou de bouc, Boujloud « l'homme vêtu de peaux » qui se montre de préférence à la fête des Sacrifices, dernier descendant du Baal-Hammon de l'antiquité, les vieillards masqués, les Juifs, les nègres, la danseuse Souna qui est un travesti, les hommes déguisés en mule, en lion, en panthère, en chacal. On lira avec intérêt les interprétations données par M. Laoust de ces divers caractères.

M. J. Goulven a écrit des notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc. Ceux-ci se divisent eux-mêmes en Plichtim et en Forasteros ; il est clair que ce dernier vocable désigne les immigrés d'Espagne à l'époque des persécutions ; mais *Plichtim*, mot dans lequel il est impossible de ne pas reconnaître l'appellation hébraïque des Philistins ? Est-ce l'indice d'une ancienne immigration d'Israélites s'embarquant à Sidon ou à Tyr pour de là gagner les rivages lointains de l'Océan Atlantique ? L'auteur ne prend pas parti, il se borne à énumérer les divers avis émis sur ce sujet par les auteurs européens et ceux qui ont écrit en Afrique, arabes et israélites, et à rappeler les diverses immigrations qui s'étendent du Ier au Ve siècles de notre ère.

Deux communications plus courtes complètent ce fascicule ; la première est de M. Houcein Kaci, instituteur à Bahlil, sur les cérémonies du mariage dans cette localité, gros village de troglodytes au S. de Fès, non loin de Sefrou ; la seconde est signée de M. J. Huguet ; elle a trait au séjour du diplomate Chénier, père d'André Chénier et de son frère Marie-Joseph, au Maroc, de 1767 à 1782.

La nouvelle revue s'annonce bien ; elle continue l'exploration scientifique du Maroc. Nous devons souhaiter qu'elle ne cesse de nous offrir des renseignements précis sur un pays presque complètement inconnu avant le protectorat français.

CL. HUART.

G. HANOTAUX. — **Histoire de la Nation Française**. Tome XII. *Histoire des lettres*. Premier volume (des origines à Ronsard), par J. BÉDIER, A. JEANROY et F. PICAVET. — Paris, 1922, Librairie Plon-Nourrit et Cie. Un volume in-4 de 590 pages, illustr.

La somptueuse *Histoire de la Nation Française*, publiée sous la direction de M. Hanotaux, groupe ingénieusement des collaborations éminentes pour réaliser des types nouveaux d'exposition historique. Une histoire de la littérature française suivie dans son développement en langue française et en langue latine n'avait encore été qu'ébauchée dans l'Histoire littéraire de Petit de Julleville – celle des Bénédictins restant le merveilleux instrument de travail spécialisé que l'on sait. M. Bédier, à propos des chansons de geste, cite cette observation féconde de M. Faral : « La plupart des ouvrages écrits en français au douzième siècle sont comme l'affleurement à la surface d'une très riche vie souterraine, de veines et de filons multiples, dont les œuvres en latin du même temps forment la masse enfouie ». En principe, on attendrait du livre écrit en commun par MM. Bédier, Jeanroy et Picavet une démonstration, non pour un siècle, mais pour toute la période dite médiévale, de ces « affleurements », des parentés, des interférences qui maintiennent en constante relation nos deux littératures nationales. Et peut-être, tout en reconnaissant la haute valeur de chacun de ces trois grands cha-

pitres d'un très beau livre, serait-on tenté de regretter qu'ils aient conservé une autonomie rigoureuse soient devenus trois livres au lieu d'un. Il se dresse souvent entre des œuvres voisines des cloisons étanches sans qu'il soit besoin de la matérialité d'un brochage distinct. Au lecteur diligent incombera la tâche — ou le plaisir — d'établir des relations, des comparaisons ou tout au moins des synchronismes. Travail que rendent aisés la clarté et la richesse d'information de cet ouvrage.

M. Picavet avait accepté d'y retracer l'histoire de la littérature française en langue latine, des origines, voire même des origines romaines, jusqu'à nos jours — ceux-ci représentés par la littérature scolaire des « discours latins ». On retrouvera avec émotion dans ces pages les idées sur la civilisation médiévale et les caractéristiques de sa pensée chères à l'excellent maître que la mort arrêta l'an dernier en plein travail. Une dernière fois, il a fait le patient dénombrement des richesses d'une littérature dont il avait, l'un des premiers, su estimer le mérite intrinsèque.

Sans doute apparaîtra-t-il rapidement aux lecteurs de l'*Esquisse* que M. Picavet a laissé, dans cette histoire de la littérature latine en France, bon nombre de traces des groupements, des systématisations qu'il avait légitimement établies dans son histoire comparée des philosophies médiévales. C'est ainsi qu'il n'a pas cru devoir faire dans son exposé un départ trop rigoureux entre nos nationaux et les Albert le Grand, les Thomas d'Aquin, les Roger Bacon et les Raymond Lull qui ne sont pas nés sur le sol français : les écoles ou simplement le rayonnement de certaines personnalités sont internationaux au Moyen-Age. Au surplus on est en droit de se demander jusqu'à quel point la littérature proprement religieuse en latin est nécessairement nationale : l'humanisme d'un Venantius Fortunatus ou celui d'un Alain de Lille sont certes de leur pays et de leur temps, mais ni l'un ni l'autre ne sont des écrivains spécifiquement religieux ; la renaissance alcuinienne, dans sa courbe religieuse et littéraire, est soumise à des influences qui sont politiques plus que réellement nationales ou ethniques.

Il se peut que cet esprit unitaire, impérialiste puis monarchiste, qui dans le bas Moyen-Age se manifeste chez les légistes de la couronne capétienne avec la vigueur et la nudité d'un schéma, ait constitué l'un des éléments nationaux les plus constants et les

plus reconnaissables de notre littérature latine. Il ne varie guère d'Alcuin à Alain Chartier que par ses formes d'expression.

En outre, dans l'humanisme français du Moyen-Age domine constamment une préoccupation pédagogique. D'Alain de Lille et de Jean de Hauteville à Bersuire, d'Oresme à Jean de Montreuil, c'est une série ininterrompue d'*enseignements*, de *moralisations*. Le XIVe siècle lui-même, si terne qu'il apparaisse, manifeste une activité réelle en pédagogie morale. Les premières traductions tendent à créer une sorte de parénèse humaniste. Ovide est immédiatement *moralisé* et c'est d'ailleurs la partie didactique de son œuvre qui est imitée en premier. Les grands mystiques français ont instinctivement fait œuvre d'instructeurs religieux : Gerson est avant tout un éducateur, un vulgarisateur, l'effusion personnelle dût-elle chez lui se réduire jusqu'au dessèchement. Lettres sacrées ou lettres profanes, il n'est guère de littérature moins égoïste que la littérature française — et, au Moyen-Age, cet altruisme se développe souvent aux dépens de son jaillissement lyrique ou de son art verbal.

Ces préférences pour les cadres didactiques, elles s'expliquent suffisamment déjà par la tendance intellectualiste si visible dans la presque totalité des œuvres de notre littérature. Tel auteur paraît enseigner qui ne fait que s'expliquer à lui-même sa propre conception du monde. « Confiance passionnée dans la raison ; volonté de tout démontrer », nous reprenons une formule excellente de M. Ch.-V. Langlois. Ce que M. Jeanroy appelle la « phase idéaliste, romantique de notre littérature » est très vite close — et peut-on même dire que cette phase ait jamais été caractérisée par une spontanéité absolue d'émotion, par un renoncement à tout besoin de comprendre ? Cela nous paraît douteux. Même aux prises avec la « matière de Bretagne » qui lui parvient toute chargée de survivances folkloriques et mythologiques, l'écrivain français ne s'abandonne pas aux prestiges de la légende : il se sert du merveilleux qui lui est fourni, parce que ce merveilleux est un élément d'intérêt certain pour son récit, mais il impose au fait surnaturel une sécheresse quasi mécanique qui le dépouille de presque tout son mystère diffus. Son « romantisme » ne l'égare pas davantage : le *Tristan* de Thomas annonce par la rigueur de l'analyse psychologique les œuvres les plus raisonnées du XVIIe siècle ; du poème de Béroul, Thomas efface rigoureusement tout l'étrange

tout l'appareil magique, comme un fatras qui empêche de voir le jeu des passions humaines dans son tragique dépouillé.

Qu'on ne s'y trompe pas, cet intellectualisme n'isolait en rien l'écrivain ni son œuvre d'art de la société de son temps. M. Jeanroy jauge fréquemment, et avec une remarquable sûreté, le « degré » social d'une œuvre ou d'un genre littéraire. Or, il est au Moyen-Age très peu de choses écrites qui ne l'aient été que pour une étroite élite, pour être lues dans le silence du cabinet. Certaines même sont moins des expressions d'un art littéraire quelconque que des faits proprement sociaux, des thèmes de cérémonies civiles ou religieuses. M. Jeanroy se rencontre avec l'auteur de *The Mediaeval Stage*, M. Chambers, pour montrer dans le *mistère* médiéval une sorte de système de rites de la religion urbaine. Leur valeur littéraire lui apparaît comme médiocre, et il le prouve; leur importance sociale, au contraire, est primordiale.

Elle se définit aisément, non en partant des individus mais des œuvres. Certes Gaston Paris faisait remarquer que Rutebeuf, Adam de la Halle, d'autres encore, étaient des « clercs manqués », mais jamais ou presque jamais, dans la littérature médiévale française, n'apparaît cette classe mixte d'œuvres susceptibles d'être indifféremment classées dans les monuments religieux ou profanes, d'être réalisées en latin ou en langue vulgaire, comme la *Divine comédie* ou les *Triomphes* de Pétrarque. Même les *Psychomachies* dans le Moyen-Age français sont laïques d'allures, de personnages : Ovide s'y trouve imité beaucoup plus que Prudence. Les romans « ascétiques », *Barlaam et Joasaf*, *Dolopathos*, *les Sept Sages*, sont des *castoiements* dont tout sentiment mystique est absent. Le « dénigrement systématique de la femme » y apporte, M. Jeanroy le note très justement, un élément satirique vigoureux A part quelques élans superbes, auxquels Rutebeuf surtout a donné une forme saisissante, le ton des chansons de Croisade — de celles qui ne sont pas de courtes élégies amoureuses — est presque toujours teinté d'une ironie un peu sèche contre les lâches, les hésitants. La naïveté des contes dévots cache souvent « une absence de sentiment religieux qui scandalisait le jansénisme de Louis Racine ». M. Jeanroy a parfaitement défini ce que M. Ch.-V. Langlois a appelé « l'intellectualisme » du XIIIe siècle (p. 338) or, la même définition est valable pour une bonne part de l'œuvre littéraire du Moyen-Age. Le souci d'argumentation,

les développements logiques, souvent d'une articulation trop visible, gâtent quelques-uns des meilleurs fruits de l'inspiration celto-latine. Le grand siècle littéraire du Moyen-Age s'est révélé comme doué de rares aptitudes à l'invention réaliste, à la description psychologique; mais sa passion d'analyser pour enseigner, d'expliquer pour démontrer a frappé de sécheresse bien des œuvres de son génie propre ou de celles qu'il avait empruntées à d'autres civilisations. Le *Saint Graal* « resterait une œuvre unique de spontanéité religieuse » (p. 371), si des rédactions nombreuses n'en avaient fait de plus en plus une sorte d'apologie du sacrement de l'Eucharistie et ne l'avaient utilisé en vue d'intérêts doctrinaux.

Ainsi, que ce soit dans les œuvres satiriques — l'ironie est souvent un moyen d'enseignement — ou dans des œuvres d'apologétique populaire, nous reconnaissons sans peine les visées didactiques communes à la plupart des œuvres littéraires du Moyen-Age français. Les chansons de geste font exception, en apparence tout au moins. L'auteur des *Légendes épiques* a donné à ce volume de l'*Histoire de la Nation française* un magistral exposé de méthode, d'un très vif agrément littéraire. On sait combien sa théorie de la localisation des thèmes épiques dans les sanctuaires et les étapes de pèlerinages apporte de documents nouveaux et immédiats à l'histoire de la piété populaire au Moyen-Age. Quant à l'idéal moral et religieux qu'illustrent nos plus anciens poèmes, de quelque geste qu'ils relèvent, il apparaît à M. Bédier comme une création des Croisades, une projection du type du croisé rêvé par les chroniqueurs et les sermonnaires. Nous proposerions volontiers de voir dans la représentation de cet idéal deux images correspondant à deux phases distinctes de l'histoire morale des Croisades. A la première Croisade, à son sens nettement messianique, qui s'explique en grande partie par la tradition carolingienne du Roi des derniers jours, se rattachent les chansons de geste où la mission de la France se concrétise en Charlemagne, en sa cour de preux (qui devient une sorte de collège apostolique dans ce *Pèlerinage à Jérusalem* si riche d'éléments religieux). Dans l'échec de la seconde Croisade, l'on vit confusément dans la foule, clairement chez les théologiens, une sorte d'expiation des égarements où l'orgueil avait fait tomber les Croisés et aussi la population chrétienne de Palestine : la morale des « poèmes d'orgueil et de repentir », de ces

poignantes histoires de Renaud de Montauban, de Girard de Roussillon, rebelles, vaincus et rachetés, n'a-t-elle pas une fruste ressemblance avec celle du *De consideratione*?

Ainsi commandées, ainsi expliquées par l'évolution de l'esprit de croisade, les chansons de geste n'en acquièrent que plus de grandeur et de vérité humaine. Mais elles n'en sont que plus isolées dans notre littérature nationale : les grands événements internes de la pensée religieuse en France, soit ceux de l'École : entrée en scène de l'aristotélisme, de la philosophie et de la mystique franciscaine, du thomisme, du scotisme — soit même ceux dont la portée politique et sociale s'est longuement fait sentir : révolution communaliste, conflit du Nord et du Midi (guerre des Albigeois), lutte de la papauté et de la royauté capétienne, n'ont fait naître qu'un très petit nombre d'œuvres écrites, toutes d'un art très secondaire. La littérature médiévale en France fournit à maintes reprises l'expression littéraire d'une piété sincère, émouvante, celle d'un Rutebeuf par exemple, qui n'est ni l'effusion italienne ni la tendance au mysticisme spéculatif des pays germaniques : il n'en reste pas moins que les plus impérieux courants d'émotion religieuse, ceux-là même qui remuaient la vie profonde de notre pays sont passés au large de notre littérature — et cela peut-être jusqu'à l'âge de Pascal.

P. A.

F. C. Conybeare. — **Russian dissenters**, in-8 de x-370 p., Cambridge, 1921 (Harvard theological studies X).

F. Haase, **Die religiöse Psyche des russischen Volkes**, in-8 de vi-250 p., Leipzig, Berlin, 1921 (Osteuropa-Institut in Breslau, V, 2).

Ces deux ouvrages présentent dans les circonstances actuelles un intérêt tout particulier. Les auteurs ont voulu, en se livrant à une vaste enquête sur la Russie, rechercher les traits caractéristiques de ce grand peuple dans le domaine religieux, et mettre en lumière ses tendances et ses aspirations morales. La matière était particulièrement riche. A l'époque moderne les études d'histoire religieuse ont pris en Russie un développement considérable. Les ouvrages et les

revues égalent au moins en nombre les publications de ce genre dans les pays occidentaux. Le peuple russe s'intéresse, en outre, d'une manière toute spéciale, aux choses religieuses, qui occupent une place très importante dans sa vie publique et privée.

L'Église orthodoxe a de nombreux dissidents. Ce sont les *staroviery*, ou vieux croyants, plus connus sous le nom de *raskolniki*. Ils se divisent en plusieurs sectes intéressantes non seulement pour l'étude de la vie russe, mais aussi pour l'histoire des religions. On a prétendu, en effet, retrouver dans ces sectes des survivances des hérésies du christianisme primitif et du moyen âge. Les *Douchobortsy*, les *Molokany*, les *Chalopouty*, auraient, d'après Haase, des points communs avec les Gnostiques. Suivant Conybeare, les deux premières de ces sectes se rattacheraient à la tradition des Cathares. Les *Chlysty* rappeleraient les Bogomiles ; mais les danses religieuses auxquelles ils se livrent pour arriver à une sorte d'extase, font songer aux danses des derviches musulmans. Ces dissidents prétendent aussi être les continuateurs de l'église apostolique et avoir conservé la *disciplina arcani*. Certaines sectes ultra-rigoristes, comme les *Skoptsy*, ont proscrit le mariage et pratiquent un ascétisme absolu, comme certains ordres monastiques.

La plupart des sectes russes ont des antécédents très lointains. On sait qu'une des causes du schisme fut l'importance qu'on attachait à l'usage des formules liturgiques. Les textes liturgiques grecs avaient été transcrits avec de nombreuses fautes, avec des variantes et des additions provenant de l'introduction dans le texte des gloses marginales. Au XVIIe siècle, le patriarche Nikon fit réviser et corriger les livres d'église. Cette « réforme » suscita aussitôt une vive opposition. On prétendit que les livres anciens étaient seuls orthodoxes et que ceux qui avaient été corrigés étaient hérétiques. Les « vieux croyants », pour qui chaque mot de l'Écriture sainte et des livres liturgiques est inspiré, conservèrent les textes tels qu'ils existaient avant le patriarche Nikon. Au début ces partisans de la « vieille foi » n'étaient que quelques milliers ; aujourd'hui ils se comptent pas millions, malgré les persécutions qu'ils eurent à subir dans le passé, malgré les missions organisées par le gouvernement pour les ramener dans le giron de l'église orthodoxe.

Haase, qui a étudié non seulement ces différentes sectes, mais les autres manifestations de la vie religieuse dans les divers milieux de

la société russe, a noté dans certains types populaires des traits, qui évoquent les ascètes des premiers siècles du christianisme. Tels sont les *Ougodniki*, ces « hommes de Dieu », qui mènent une vie errante et exercent une influence profonde sur les paysans; tels encore les *Iourodivyi*, qui vont nu-pieds, portant des chaînes sous leur vêtement, refusant tout travail et évitant tout contact avec les hommes. Pour eux ce n'est que par la souffrance et la soumission aux épreuves qu'il est possible d'arriver à la connaissance des choses divines. Cette résignation, qui est un des traits caractéristiques de l'âme russe et qui rappelle la formule : « Tout ce qui arrive sur la terre se fait par la volonté de Dieu » des Orientaux fatalistes, s'allie dans certains milieux cultivés à une autre idée spécifiquement russe : la croyance en la mission surnaturelle de la Russie. La Russie est le peuple élu. La Russie orthodoxe révèlera aux autres peuples la vraie religion. Chaque Russe doit collaborer à la rédemption de l'humanité tout entière par son amour des hommes, son humilité et sa soumission à la souffrance.

Dans le culte des saints on retrouve des survivances du vieux paganisme. Plusieurs saints ont gardé certains traits des dieux païens. Ils commandent aux éléments; ils répandent l'abondance, protègent les récoltes, les animaux, veillent sur la santé de l'homme, combattent les puissances malfaisantes, les mauvais esprits, les sorciers, les hérétiques, le diable qui habite les marécages et les forêts. Toutes ces croyances sont consignées dans d'innombrables récits, proverbes ou poëmes, où s'alimente la piété populaire.

Ces deux livres, qui se complètent, donnent des éléments précieux d'information sur la Russie religieuse. L'avenir apprendra si l'église orthodoxe a gardé pendant l'épreuve sa force de vie, et si le peuple russe a conservé pendant la tourmente sa grande âme humaine, éprise de merveilleux.

J. Ebersolt.

Chanoine Sifflet. — **Les Évêques concordataires du Mans. — IV. Mgr Bouvier.** Tome Ier (1834-1844). — Le Mans, Monnoyer, 1921, 596 pages; 2 portraits.

Le quatrième volume de cette publication (déjà signalée dans la *Revue* en 1920, t. LXXXI, p. 193-194) présente plus d'intérêt que les trois premiers. En effet, Mgr Bouvier ne fut pas seulement le véritable organisateur du diocèse du Mans, mais encore il entretint avec

nombre d'évêques de France une correspondance riche en renseignements sur les affaires ecclésiastiques du temps. Cette correspondance est si curieuse qu'un de mes amis du Mans (l'abbé Paul Loudière, mort en 1921) prit la peine de me la copier, — ce qui m'a permis de contrôler facilement ce volume

De ses documents, à part ce qui concerne l'abbaye de Solesmes, l'auteur a éliminé seulement cinq ou six lettres dont il aurait pu, à mon avis, extraire quelques détails. Dans les documents publiés, il a supprimé quelques lignes ou quelques mots, d'ailleurs sans aucune importance et sans indiquer cette suppression. Son texte présente quelques fautes de lecture[1]. Enfin, il n'a pas toujours distingué exactement ce qui est copie, minute ou autographe.

Ces observations, qui montrent le soin avec lequel j'ai examiné le volume, me permettent d'en assurer la parfaite honnêteté. Son plus grand défaut, celui des volumes précédents, est l'insuffisance de l'annotation[2].

Au total, ce volume fait grand honneur à Mgr Bouvier, et à ses correspondants de l'épiscopat : c'étaient des sages. Laissés à eux-mêmes, ils auraient sans doute procuré à l'Eglise en France un meilleur avenir que celui qu'elle a connu. Mais ils furent débordés par les journalistes catholiques et les moines. L'archevêque de Paris, Mgr Affre, écrivait cependant fort judicieusement : « Je crois que nous avons besoin de veiller sur les religieux parce que comprenant assez mal les ménagements qu'exigent les temps difficiles où nous vivons, ils peuvent facilement les compromettre. » — Deux religieux ne retirent aucune gloire de cette histoire : dom Guéranger et son hagiographe.

A. Houtin.

1) Page 354, ligne 3, lire *aurions*, au lieu de aurons ; page 389, lettre du 20 *mars*, au lieu de 20 mai ; page 391, lire *dominateurs* au lieu d'adversaires.

2) Un passage, faute de note (page 504, ligne 2), est totalement inintelligible ; je suppose qu'il doit s'expliquer par une lettre de l'évêque de Valence, du 21 septembre 1843, publiée dans le livre du chanoine Ledru, *Dom Guéranger et Mgr Bouvier* (1911), livre que M. Sifflet cite très rarement, alors qu'il aurait dû constamment y renvoyer pour des pièces qu'il résume ou ne reproduit que partiellement et n'explique presque jamais, tandis que M. Ledru les a publiées souvent intégralement et exactement commentées. La réserve gardée par M. Sifflet dans l'affaire de Solesmes est d'ailleurs de pure forme ; tous les documents qu'il imprime confirment le beau travail de M. Ledru.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

G. Contenau. — **La civilisation assyro-babylonienne.** Paris, Collection Payot, 1921. — Ce volume de vulgarisation est divisé en trois parties : la Religion, l'Art, les Institutions, que précèdent des notions sur la géographie, es races, les langues, les explorations archéologiques et le déchiffrement des cunéiformes.

« Le point de vue des Assyro-babyloniens, comme celui des peuples très antiques, est purement religieux » (p. 7), et c'est pourquoi l'auteur met la religion au premier rang. Il admet pour cette religion une origine naturiste ; il voit les étapes de la représentation de la divinité dans les animaux des plus anciennes intailles de Suse, figurés ensuite dans des attitudes humaines, devenant mi-animaux et mi-hommes et enfin êtres anthropomorphes. Cette évolution était terminée au début des temps historiques en Babylonie, aussi la part des Sumériens et celle des Akkadiens dans les conceptions du divin reste-t-elle difficile à déterminer. La théologie créa plus tard des hiérarchies entre les dieux et les identifia aux astres.

L'auteur décrit la personnalité morale des dieux, la création, le problème du mal et de la mort, les relations de l'homme avec les dieux et les démons, les rites de purification. On aimerait trouver dans cette étude une page consacrée aux principales fêtes religieuses, à la prière publique ou privée et une distinction plus nette entre les sacrifices de fondation et les sacrifices privés dont il est rapporté un exemple très bien choisi.

Ce petit volume est en général un excellent résumé ; il met en évidence les problèmes posés, les solutions proposées, les lacunes de notre documentation.

L. Delaporte.

P. Cruveilhier. — **Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse.** Paris, Geuthner 1921. — L'auteur se propose de grouper dans un ordre logique les principaux documents publiés dans les derniers volumes parus des Mémoires de la Délégation en Perse et il les classe en quatre sections, selon les points de vue : historique, religieux, juridique et économique, philologique.

La section religieuse est elle-même divisée en trois parties : divinités honorées à Suse, inscriptions, monuments. — Parmi les divinités, In-Shoushinak

est hors de pair. Son nom signifie « le-Seigneur-de-Suse » et l'on s'est demandé quel dieu est désigné par ce vocable. On l'a assimilé à Inourta, fils d'Enlil, invoqué à Lagash sous le nom de Nin-Girsou ; l'auteur penche vers une autre solution, celle d'Adad inondateur. — Les inscriptions sont des formules de prières sur une stèle de Shilhak-In-Shoushinak (XIe siècle), la légende d'Ountash-Gal relative à la statue d'Immiria, un fragment de poème sur le juste souffrant, divers textes relatifs à des fondations ou des sacrifices, l'immolation rituelle d'une brebis, une incantation, des présages. — Les monuments sont des vestiges de deux temples, le Sit-Shamshi du Musée du Louvre que le Père Dhorme rapproche (*Revue biblique*, oct. 21) du sujet figuré sur une plaque en terre cuite (*Catalogue des Cylindres du Louvre*, S. 446) provenant également de Suse, des représentations du serpent, du palmier et du bouc, pour lesquelles on a proposé des rapprochements avec les récits de la Genèse, mais l'auteur estime ces interprétations « peu fondées, outrées et inconséquentes » (p. 100).

L. Delaporte.

Giovanni Papini. — **Histoire du Christ**. Traduction française de Paul Henri Michel. — Paris, Payot et Cie. 1922, 1 vol. in-8°, écu de 464 pages avec couverture illustrée, prix : 9 fr. — L'*Histoire du Christ* de Giovanni Papini a eu, lorsqu'elle a paru en Italie en 1921, un grand retentissement. Des traductions en diverses langues ont paru ou sont en préparation. La traduction française due à M. Paul-Henri Michel vient d'être publiée à la librairie Payot. Elle est écrite d'un style coloré et vigoureux et nulle part ne donne l'impression d'une pénible et laborieuse adaptation.

L'*Histoire du Christ* n'est pas une « *Vie de Jesus* » au sens que la théologie donne ordinairement à ce mot. L'auteur ne donne aucune indication ni aucune explication sur les sources ni sur la manière dont il se représente leurs rapports, leur origine ou leur valeur. On serait embarrassé de décider s'il connaît ou s'il ignore les problèmes de cet ordre, s'il est au courant des travaux qui leur ont été consacrés et ce qu'il en pense. Il prend à l'égard de tous ces problèmes une attitude souveraine, se plaçant délibérément sur un plan qu'il juge supérieur à celui sur lequel se discutent les problèmes critiques. Il est d'ailleurs important de remarquer que M. Papini ne semble faire siennes aucune des théories qui ont été proposées pour réduire les divergences que présentent entre elles les diverses traditions évangéliques. On ne peut à proprement parler signaler chez lui aucune théorie précise d'harmonisation. S'il fait de l'harmonistique, ce qui est incontestable, c'est d'une manière toute spontanée et presque inconsciente. Il procède un peu à la manière des évangélistes eux-mêmes qui ont utilisé des récits divers en les faisant entrer dans un cadre commun. A un autre égard on peut signaler une analogie intéressante entre la manière de faire de M. Papini et un caractère que présentent à des degrés

divers les évangiles. C'est que son *histoire du Christ* est composée d'une série de tableaux juxtaposés sans que nulle part apparaissent la préoccupation de les coordonner d'une manière systématique en un enchaînement chronologique.

On voit par les remarques qui précèdent que l'œuvre de M. Papini échappe au jugement de la critique — j'entends de celle qui se place sur le terrain de l'exégèse et de l'histoire — A ce point de vue particulier le livre de M. Papini est inexistant. Son intérêt est d'un autre ordre. Il est à la fois actuel et durable. Actuel parce que cette histoire du Christ, presque à chacune de ses pages, traduit avec éloquence et profondeur l'angoisse d'une âme qu'étreignent les problèmes moraux, politiques et sociaux qui accablent notre génération [1] et qui ne veut pas se laisser écraser par eux, mais entend les dominer par un idéal éternel et puissant. Et en même temps ce livre a un intérêt durable parce qu'il est une évocation saisissante de la figure idéale qui depuis vingt siècles a servi de guide et de phare à des millions d'âmes.

Certes nous ne sommes pas de ceux qui pensent que l'intuition mystique et l'imagination esthétique puissent jamais suppléer aux méthodes historiques plus lentes, plus terre à terre, mais aussi plus sûres et même les seules sûres. Cependant une évocation comme celle de M. Papini n'est pas inutile pour l'historien, elle peut être instructive et suggestive pour lui. D'autre part le livre de M. Papini est un témoignage du rôle puissant que joue aujourd'hui l'idéal chrétien et l'accueil qui lui a été ou qui lui sera fait constituera un symptôme non négligeable pour juger l'état actuel des esprits et des âmes.

Maurice Goguel.

Baron Carra de Vaux. — **Les Penseurs de l'Islam**, t. I. *Les souverains, l'histoire, et la philosophie politique*, T. II. *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles*. — Paris, Geuthner, 1921 ; 2 vol. in-12, vii-383 et 400 pages. — C'est une sorte d'encyclopedie portative de l'islamisme que l'auteur s'est proposé de rediger ; l'idée est excellente, et on ne saurait qu'approuver un projet destiné à mettre le grand public au courant du mouvement des idées dans le monde musulman, dont l'histoire compte déjà treize siècles. C'est d'autant plus nécessaire que ce public n'est aucunement préparé, par le programme des études secondaires, à comprendre ce vaste monde qui embrasse au bas mot deux cent cinquante millions d'adhérents, et qui nous est fermé sous beaucoup de rapports. Le programme est vaste : le premier volume renferme des études sur quelques souverains marquants à partir de la fondation de Bagdad par les Abbassides, sur les historiens arabes, persans et turcs, et sur

1) Voir en particulier l'admirable prière au Christ qui sert de conclusion au volume.

la philosophie politique, dont les grands noms sont Mâwerdî et Ibn-Khaldoún. Le second traite du développement des recherches géographiques et des sciences mathématiques et naturelles, où sont examinées successivement l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la mécanique, l'astronomie, dans lesquelles l'auteur est passé maître, la médecine, l'histoire naturelle, l'alchimie. Le troisième, en préparation, s'occupera de l'exégèse et de la jurisprudence, le quatrième fournira des notions sur la scolastique, la théologie et la mystique, le cinquième sera consacré aux sectes et au libéralisme moderne. C'est donc une œuvre de vaste envergure que M. C. de Vaux se propose d'écrire : souhaitons-lui de la mener à bonne fin ; il aura rendu service à l'expansion de la vérité.

Au point de vue de l'histoire des religions, il y a peu à glaner dans les deux volumes qui nous sont offerts : à peine quelques pages sur l'éclectisme d'Akbar et le chi'ïtisme des Çafawides. En revanche, les trois volumes suivants, à en juger par l'annonce qui en est faite, nous promettent plus ample récolte. On regrette que cette vaste synthèse ne débute pas par une étude sur Mahomet, qui lui aussi a bien droit au titre de penseur, pour avoir créé, par ses prédications et sa divulgation d'une révélation surnaturelle, un mouvement d'idées qui dure encore et n'est pas près de s'éteindre.

Cl. Huart.

Ch. Andler. — **Nietzsche, sa vie et sa pensée. III. Le pessimisme esthétique de Nietzsche.** — Paris, Bossard, 1922, un vol. in-8 de 390 p. — Ce troisième tome de l'œuvre magistrale de M. Andler reprend la période entre 1869 et 1876, mais cette fois l'auteur s'attaque à l'abstrait de la doctrine nietzschéenne dans sa première phase, avec le dessein de résoudre d'ensemble le problème de l'unité interne de cette doctrine. Ce volume n'est pourtant pas d'un abord sensiblement plus difficile que les deux premiers : cela tient à la maîtrise d'exposition d'un savant qui domine son sujet ; en même temps à l'extraordinaire relief esthétique de toutes les idées de Nietzsche : « Ne suis-je pas aussi [disait-il en parlant de Platon] une nature d'artiste balancée entre l'art oratoire, le lyrisme, le drame ? ».

Cette période est celle de la « triple révélation » : « philosophique par Schopenhauer, artistique par Wagner, sociale par cette intelligence intuitive que tous ses maîtres, de Ritschl à Jacob Burckhardt et à Rutimayer lui ont procurée de la civilisation supérieure ». Cette révélation, il l'incorpore à sa pensée, il la transpose, par volonté ou par instinct, en une plastique qu'on ne peut ensuite dissocier de sa vie morale.

M. Andler a analysé la psychologie religieuse du premier dionysisme, nettement schopenhauerien, et du second, wagnérien, en prêtant peut-être à l'un et à l'autre une cohérence qui est leur moindre défaut. Le savant germaniste relate avec impartialité la polémique qui mit aux prises, à propos de l'*Origine*

de la Tragédie, Willamovitz-Möllendorf et Erwin Rhode. Toutefois, lorsque Nietzsche en composant le *Philosophenbuch*, ne discerne pas suffisamment le sentiment mystique dont s'inspirent Thales, Parmenide, Anaxagore, Pythagore et Démocrite, M. Andler note l'excès d'*à priori* intellectualiste par quoi est faussé presque toute la démonstration historique que veut fournir le très beau fragment sur la *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Voisinant avec ces précaires constructions idéologiques, telles intuitions de Nietzsche devancent les systèmes dont usait la science des religions à l'époque de ses premiers travaux : c'est ainsi que sa définition de l'esprit mythologique (p. 203) s'apparente à certaines théories de Wundt sur les formes mythopoétiques populaires. M. Andler a parfaitement noté ce que Nietzsche a pressenti de la préhistoire égéenne, comment s'est formée chez lui la conviction que les dieux olympiens sont des tard venus. Parti des documents qu'il trouvait chez Peschel, chez Johann Overbeck ou chez Mannhardt, il a aperçu par clartés brusques quelques-unes des séries de faits rituels que l'anthropologie religieuse contemporaine a mises en pleine lumière et « sa méthode élargie a permis d'entrevoir, de saisir, à travers les rites immobiles, la vie divine qui s'en est dégagée ».

P. A.

James H. Leuba. — **The Psychological Origin and the Nature of Religion** (Londres, Constable and C°, 1921, in-16, 95 p.) [Collection : Religions, Ancient and Modern.] — Importante brochure divisée en six chapitres dont voici le résumé : I. Nature de la religion (définitions). II. Trois types de conduite : la conduite mécanique, la conduite coercitive ou magique, la conduite anthropopathique, laquelle comprend la religion. III. Les diverses origines des idées d'être personnels invisibles. IV. Magie et religion. Classification de la magie. 1° Pratiques où n'intervient pas l'idée d'une force appartenant à l'opérateur ou à son instrument et qui passerait d'eux à l'objet de l'action magique. 2° Des forces impersonnelles sont considérées comme appartenant au magicien lui-même ou à des objets particuliers comme les instruments du magicien, et comme passant de ces derniers dans d'autres objets ou agissant sur eux de façon à produire certains effets. Le magicien sent que l'effort de son vouloir est un facteur efficace. On peut ranger d'ordinaire sous cette rubrique les « sorts », les incantations et les malédictions solennelles. — La magie et la religion ont eu des origines indépendantes. Aucune des deux ne doit être nécessairement regardée comme un développement de l'autre. Les formes simples de la magie ont probablement précédé la religion. L'auteur combat la théorie de sir James Frazer sur les rapports de la religion et de la magie, tout en reconnaissant qu' « il y a un grain de vérité dans son hypothèse ». Il combat une autre théorie de Frazer d'après laquelle la magie aurait ouvert les voies à la science. « La magie, dit M. Leuba, n'encourage pas plus

que ne le fait la religion l'observation exacte des phénomènes extérieurs; elle pousse plutôt l'individu à s'illusionner soi-même par rapport à ces faits. » V. L'émotion originale de la vie religieuse primitive. VI. Conclusion sur la nature et la fonction de la religion. « Comme la croyance en un Dieu ne semble plus possible, l'homme cherche un substitut impersonnel, efficace et dont la croyance n'implique pas de déloyauté envers la science. Les comtistes, les immanentistes, les sociétés de culture morale, les partisans de la Science mentale cherchent à résoudre le problème. Aura le droit de s'appeler religion toute solution qui assurera la perfection de la vie par la foi dans un pouvoir psychique surhumain. »

Les questions traitées dans cette brochure se trouvent, en grande partie, exposées dans le livre *La psychologie des phénomènes religieux* (publié en 1914, à la librairie Alcan), mais elle n'en garde pas moins un intérêt particulier et elle fournit un utile résumé du gros livre.

A. Houtin

Chanoine Pracht, curé de Sainte-Ursule à Pézenas. — **Catéchisme des convenances religieuses.** — Paris, Lethielleux, 1920, in-12 écu, 336 pages; prix : 4 fr. — Ce livre, rédigé à un point de vue pratique et non pas archéologique ou historique, donne des renseignements sur ce que l'Eglise catholique considère comme des convenances envers les personnes sacrées (religieux, prêtres, évêques, pape, Jésus-Christ « vivant dans l'Eucharistie ») et envers les choses sacrées (croix, objets divers bénits selon des rites divers).

Abbé Emmanuel Barbier. — **Histoire populaire de l'Eglise.** Première partie. L'Antiquité chrétienne. — Paris, Lethielleux, 1921, in-12, 666 p., prix : 12 fr. — Ce volume, qui défie toute critique, mérite seulement d'être signalé comme un spécimen de ce que peut être, avec l'imprimatur de l'archevêché de Paris, une « histoire populaire ». L'auteur semble ignorer l'existence de Mgr Duchesne et de son *Histoire ancienne de l'Eglise*. Il en est encore à Blanc, Doublet, Rohrbacher et Freppel.

Albert Houtin.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1922-1923

Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses*

M. M. Mauss : Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis, à 10 h. 15. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie, les mardis, à 10 h. 15.

M. G. Raynaud : 1° Les sacrifices humains au Mexique et en Amérique centrale. Les dieux du feu ; 2° L'art Maya ; monuments ; inscriptions ; 3° La civilisation péruvienne ; 4° La civilisation du plateau de Bogota, les vendredis, à 14 h. 30 et 16 h. 30.

M. M. Granet : Le deuil dans l'ancienne Chine, les mercredis à 9 h. 30 — Textes relatifs au deuil, les mercredis à 10 h. 30.

M. P. Masson-Oursel : Études de la philosophie Vaiçesika, les mardis à 15 h. 30. — Examen des traductions chinoises des termes techniques de la philosophie brahmanique, les mardis à 16 h. 30.

M. A. Moret : Textes relatifs aux principes élémentaires de la vie religieuse chez les Égyptiens, les mardis, à 14 heures. — Textes des Pyramides et exercices pratiques, les mardis à 16 heures.

M. Ch. Fossey : Explication d'hymnes assyro-babyloniens, les mardis et jeudis à 17 heures.

M. Maurice Vernes : Les légendes attachées aux anciens sanctuaires d'Israël, les mercredis à 15 heures. — Explication du livre des Psaumes, les mercredis à 16 heures.

M. M. Liber : 1er semestre : Le canon biblique d'après les sources talmudiques. — 2e semestre : Un conflit entre la tradition et la philosophie au XIIIe siècle ; les polémiques pour et contre Maïmonide, les lundis, à 10 heures. — Explication du traité Aboth de Rabbi Nathan, les lundis à 11 heures.

M. Clément Huart : Explication du Coran (ch. VII) à l'aide du commentaire de Tabari, les lundis à 16 h. 30. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelâl-eddin Roumi (3e livre), les mercredis à 16 heures.

M. J. Toutain : La plus ancienne religion romaine ; ses caractères, son

évolution, les jeudis à 15 heures. — Les divinités et les cultes célestes dans la Grèce antique, les vendredis à 17 heures.

M. H. Hubert : Exposé de la mythologie irlandaise, les jeudis à 10 heures. — Traces de la religion celtique dans les romans du cycle d'Arthur, les jeudis à 11 heures.

M. Eug. de Faye : Explication du 3e livre du *De principiis* d'Origène et étude critique de la version de Rufin, les lundis à 16 h. 30. — Histoire de la philosophie religieuse grecque, des Stoïciens à Origène, les jeudis à 9 h. 15.

M. P. Monceaux : Le second dialogue de Sulpice Sévère, les lundis à 14 heures. — Études pratiques : l'épigraphie chrétienne de la Grande-Bretagne, les mercredis à 14 h. 45.

M. C. Millet : Histoire de la peinture religieuse byzantine, les jeudis à 14 h. 30. — Études pratiques d'archéologie, d'épigraphie et de diplomatique, visite de la collection chrétienne et byzantine, les samedis à 9 h. 30 et 10 h. 30.

M. P. Alphandéry : Études sur la science des religions en France et en Italie : les humanistes, les lundis à 15 h. 30. — Le prophétisme aux xve et xvie siècles, les vendredis à 15 h. 30.

M. E. Gilson : Saint Thomas critique de saint Augustin, les mercredis à 14 heures. — Descartes et la pensée religieuse de son temps, les samedis à 15 h. 30.

M. R. Génestal : La dégradation et le privilège des clercs, les vendredis à 15 h. 30. — Explication des arrêts des Olim intéressant le droit ecclésiastique, les vendredis à 14 h. 30.

II. — *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. J. Zeiller : Les religions de l'Empire romain, les mercredis à à 10 heures.

M. Ch. Bémont : Histoire religieuse de l'Angleterre au xixe siècle, les vendredis à 10 heures.

M. Gaidoz : Suite des études sur les précurseurs et les émules de Dante dans les littératures celtiques, les mardis à 9 h. 30.

Mme de Wilmann-Grabowska : Explication de la Bhagavadgîta, les mardis à 15 heures.

M. A. Meillet : Explication de textes tirés de l'Avesta, les lundis à 9 h. 15.

M. Mayer-Lambert : Explication du livre de Josué, les mardis à 15 h. 15. — Explication du livre d'Ézéchiel, les jeudis à 16 heures.

M. Scheil : Déchiffrement des Historical, religious and economic Texts and Antiquities, de Nies et Keiser (1920), les lundis à 8 h. 30.

M. Clermont-Ganneau : Archéologie hébraïque, les samedis à 15 h. 30.

M. Isidore Lévy : Histoire du royaume de Juda, les jeudis à 13 h. 30.

III. — *Au Collège de France.*

M. A. Loisy : L'enseignement évangélique, les lundis et samedis à 10 h. 30.

M. L. Massignon : Inventaire statistique des pays musulmans, les samedis à 10 h. 30. — La question ouvrière en pays d'Islam, les mercredis à 10 h. 30.

M. Fossey : La littérature accadienne, les mardis et jeudis à 16 heures.

M. Sylvain Lévy : Étude du Sutta-Nipâta, les jeudis à 15 heures.

M. Maspero : La déesse de la chaise à porteurs dans la religion populaire moderne du Kiang-sou méridional, les mardis à 10 h. 30.

M. Przyluski : Étude critique d'un Sutta pali, les samedis à 15 h. 30.

M. Pelliot : Le Lamaïsme à la cour mongole aux XIIIe et XIVe siècles, les lundis à 15 heures.

M. Foucart : La nature et l'emploi de l'imprécation chez les Grecs, les mardis à 15 heures 30.

M. Monceaux : La correspondance et l'œuvre de saint Jérôme dans les années qui suivirent son installation à Bethléem, les lundis à 15 heures 15. — Explication du livre IV des Confessions de saint Augustin, les mercredis à 14 heures 15.

M. Saroihandy : Le Poema de Yuçuf et la littérature des Morisques espagnols, les lundis à 17 heures.

M. Capitan : La céramique péruvienne funéraire antique : valeur magique et rituelle, les samedis à 17 heures.

IV. — *A la Faculté des lettres.*

M. E. Gilson : La mystique médiévale de Bernard à Bonaventure, les mercredis à 15 h. 30. — La Philosophie de saint Thomas d'Aquin, les mercredis à 15 h. 30. — Commentaire de saint Thomas d'Aquin : *Summa Theologica*, I. qu. sq. et *De potentiis animae.*

M. Guignebert : La naissance du christianisme : les temps évangéliques et apostoliques, les vendredis à 17 heures. — Le IVe Evangile, les mardis à 14 heures.

M. Fougères : L' architecture publique et religieuse en Grèce : villes et grands sanctuaires, les vendredis à 10 heures.

M. Revon : La philosophie des Kanga Kousha, les mercredis à 10 heures.

M. Granet : Étude de textes chinois anciens relatifs au culte des ancêtres, les mercredis à 14 heures.

M. Lods : Les traditions sur les origines de l'état israélite, les mercredis à 15 h. 30. — Histoire de la littérature hébraïque, les lundis à 8 h. 30.

M. P. Masson-Oursel : L'esthétique indienne dans ses rapports avec la religion et la philosophie de l'Inde.

M. Andler : Luther et le Luthéranisme allemand au XVIe siècle, les jeudis à 16 heures.

Le Ve Congrès international des Sciences historiques.

Nous avons déjà informé nos lecteurs de la réunion en avril 1923 du Ve Congrès des Sciences historiques, à Bruxelles. Nous recevons de la commission d'organisation la circulaire suivante que nous sommes heureux de publier aussitôt :

« A l'initiative de la *Royal Historical Society* de Londres, les historiens belges se sont chargés de l'organisation du Ve Congrès International des Sciences Historiques.

« La réunion aura lieu à Bruxelles, du 8 au 15 avril 1923, soit à partir du lundi après l'octave de Pâques. Déjà de nombreux érudits légitimement réputés ont fait connaître leur intention d'assister au Congrès et d'y prendre la parole.

« S. M. le Roi des Belges a dès à présent accordé son haut patronage à ces assises scientifiques.

« L'organisation du Ve Congrès International sera dans ses grandes lignes semblable à celle des quatre congrès précédents, qui, de 1900 à 1913, se sont réunis à Paris, à Rome, à Berlin et à Londres. Le cadre des travaux se trouvera cependant légèrement élargi. Les sections suivantes seront organisées :

« I. Histoire de l'Orient. — II. Histoire grecque et romaine. — III. Études byzantines. — IV. Histoire du Moyen Age. — V. Histoire moderne et contemporaine (y compris l'histoire coloniale). — VI. 1re sous-section : Histoire des religions; 2e sous-section : Histoire ecclésiastique. — VII. Histoire du Droit. — VIII. Histoire économique. — IX. Histoire de la civilisation (Philosophie, Sciences, Conceptions politiques et sociales); sous-section : Histoire de l'Enseignement. — X. 1re sous-section : Histoire de l'Art; 2e sous-section : Archéologie (y compris la préhistoire). — XI. Méthode historique et Sciences auxiliaires de l'histoire (y compris la géographie historique). — XII. Documentation sur l'histoire du monde pendant la guerre. — XIII. Archives et publications de textes.

« A la tête du comité organisateur est placé un bureau composé de :

« MM. H. Pirenne, professeur à l'Université de Gand, président; R. P. Delehaye, S. J, président de la Société des Bollandistes et F. Cumont, professeur honoraire de l'Université de Gand, vice-présidents; G. des Marez, professeur à l'Université de Bruxelles, secrétaire-général; Ch. Terlinden, professeur à l'Université de Louvain, trésorier; F.-L. Ganshof, docteur en philosophie et lettres, secrétaire.

« Le montant de la cotisation est fixé à 50 francs (belges). Les adhésions au Congrès sont reçues dès à présent par le secrétaire (M. F.-L. Ganshof, 12 rue Jacques-Jordaens, Bruxelles) et par le trésorier (M. Ch. Terlinden, 61 Avenue Legrand, Bruxelles). Le Secrétaire, M. F.-L. Ganshof se tient à la disposition des intéressés pour leur fournir tous renseignements utiles. Les érudits qui se proposeraient de faire une communication sont priés de bien vouloir l'en informer. »

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 21 *Octobre* 1922.

La séance est ouverte à 4 heures ½. M. Guignebert préside.

Présents : MMes J. Mélon, Wuilleumier, Mlle Brunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Choublier, Danon, Ed. Dujardin, G. Ferrand, H. Girard, Goguel, Mayer-Lambert, Lebègue Lods, Macler, Moncel, de Pulligny, S. Reinach, Sidersky.

Excusés : MM. Dussaud, Y. M. Goblet, Sartiaux.

Lecture est donnée par le Secrétaire du procès-verbal de la séance du 24 juin 1922 qui est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de MM. Ernest Lavisse, P. Girard et M. Sembat, membres de la société, décédés depuis la dernière séance.

Il adresse les félicitations de la Société à M. G. Belot, nommé officier de la Légion d'honneur.

M. Pommier, Secrétaire des séances, ayant été chargé du cours de Littérature française à l'Université d'Amsterdam, sera provisoirement remplacé dans ses fonctions à la Société par M. Alba, agrégé de l'Université, en attendant que la désignation définitive de M. Alba comme secrétaire des séances soit soumise à l'approbation de l'Assemblée générale.

Le Président, MM. *G. Ferrand* et *Mayer-Lambert* donnent des détails sur la participation de la Société Ernest Renan aux fêtes du centenaire de la Société Asiatique.

Le Secrétaire général annonce à la Société la parution très prochaine du volume sur *les Contes populaires*, dû à notre regretté collègue M. Huet.

La *Bibliographie d'Ernest Renan*, publiée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel, paraîtra, selon toute vraisemblance, en janvier prochain.

Il est décidé, sur proposition du Président, que la Société Ernest Renan sera officiellement représentée au *Congrès des Sciences historiques* qui se tiendra à Bruxelles en août 1923.

La parole est donnée à M. *Salomon Reinach* pour une communication intitulée : « *Comparatisme et pyrrhonisme* », dont le texte suit :

Depuis Andrew Lang et Albert Réville (1), on a souvent résumé l'histoire de la méthode comparative appliquée à l'étude des religions, méthode qui a reçu, pour abréger, le nom de *comparatisme*. Mais il n'y a là que des esquisses fort incomplètes d'un sujet très vaste. M. Hervé, dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, et M. Van Gennep, dans le *Mercure* et la *Revue de l'Histoire des Religions*, sont entrés dans de plus grands détails sur quelques-uns des ancêtres du comparatisme, notamment Lafitau, le Président de Brosses, Goguet, Boulanger. Dans ceux de ces travaux que j'ai eu l'occasion de lire, je n'ai jamais vu citer quelques vers, à la fois très élégants et très intéressants par le fond, qui font partie du chant I de *La Religion*, poème de Louis Racine (1742). A plusieurs reprises j'en ai entretenu mes auditeurs de l'École du Louvre et je les ai commentés; mais je n'ai jamais rien imprimé à ce sujet. On me permettra de donner d'abord lecture du passage entier (2) :

Ces épaisses forêts qui couvrent les contrées
Par un vaste océan des nôtres séparées,
Renferment, dira-t-on, de tranquilles mortels,
Qui jamais à des dieux n'ont élevé d'autels.
Quand d'obscurs voyageurs racontent ces nouvelles,
Croirai-je des témoins tant de fois infidèles?
Supposons cependant tous leurs rapports certains :
Comment opposerais-je au reste des humains
Un stupide sauvage errant à l'aventure,
A peine de nos traits conservant la figure,
Un misérable peuple égaré dans les bois,
Sans maîtres, sans états, sans villes et sans lois?
Qu'à bon droit, libertins, vous êtes méprisables
Lorsque dans ces forêts vous cherchez vos semblables!
Ces hommes, toutefois, à ce point abrutis,
Dans la nuit de leurs sens tristement engloutis,
Montrent quelques rayons d'une image divine,
Restes défigurés d'une illustre origine.
Il est une justice et des devoirs pour eux :
Du sang qui les unit ils connaissent les nœuds;
Au plus barbare époux la tendre épouse est chère;
Il chérit son enfant, il respecte son père.
La nature sur nous ne perd point tous ses droits...

1) L'auteur de cette communication n'avait pu encore prendre connaissance du livre tout récent de M. H. Pinard de la Boulaye : *L'Etude comparée des Religions* (Paris, Bauchesne, 1922). Cet ouvrage ne signale d'ailleurs aucun des textes sur lesquels M. Salomon Reinach attire l'attention.

2) *Poètes français*, éd. Didot, t. I, p. 166.

Il y a là l'esquisse habile et complète d'un sermon en trois points, pour répondre aux objections des libertins contre la preuve cicéronienne de l'existence des dieux, le *consensus gentium* — objections que semblait autoriser un premier emploi, tout polémique d'ailleurs, de la méthode comparative. — 1° Quelle créance méritent les voyageurs qui nous décrivent des peuplades sans religion? 2° Même s'ils disent vrai, de quel droit conclure de ces déchets humains à l'humanité? 3° Et, dans cette hypothèse même, on oublie que ces déchets humains conservent des idées de morale et de justice, par où s'atteste un souvenir obscur de la révélation préhistorique. Entre le deuxième et le troisième point s'intercale un argument *ad hominem* : les libertins mettent ces sauvages sur le même plan que les hommes civilisés; c'est qu'ils se font justice en s'assimilant eux-mêmes à des sauvages.

Ces arguments n'ont pas vieilli; on les retrouve, même de nos jours, dans nombre d'articles et de livres dirigés contre la méthode comparative. Doutes jetés sur les relations des explorateurs, mais bientôt après retirés, du moins à titre provisoire, comme une généreuse concession à l'adversaire; affirmation que le sauvage dégradé n'est pas l'homme primitif, mais une misérable caricature de la créature privilégiée de Dieu; constatation des caractères de moralité et de justice qui, dans cette humanité dégénérée, ne peuvent s'expliquer que comme des survivances d'une humanité meilleure, qui a recueilli les enseignements divins et ne les a pas complètement oubliés.

Ce n'est pas Louis Racine qui a imaginé cette apologétique, et les formes modernes qu'elle a reçues ne dérivent pas de son poème si peu lu. C'est l'apologétique courante de son temps, comme en témoignent entre autres (car ce ne sont pas non plus des œuvres originales) les articles *Athée*, *Athéisme* et *Dieu* de l'Encyclopédie, œuvres d'un anonyme et d'un pasteur brandebourgeois, d'origine française, Formey. En voici quelques extraits, où je ferai remarquer des analogies verbales avec le passage de Louis Racine, attestant l'influence d'un ou de plusieurs modèles communs.

« Quand même j'accorderais que l'athéisme se serait glissé parmi quelques peuples barbares et féroces (*supposons leurs rapports certains*, Racine), on ne doit pas inférer que parce qu'il y a des

gens stupides et abrutis (*un stupide sauvage, ces hommes abrutis*, Racine), il n'est pas naturel à l'homme de connaître la sagesse d'un Dieu qui agit dans l'univers. » (1)... « Strabon (qui parle de peuplades athées) ne mérite aucune créance, et les relations de quelques voyageurs modernes (*d'obscurs voyageurs*, Racine), qui rapportent qu'il y a dans le Nouveau-Monde des nations qui n'ont aucune teinture de religion, doivent être tenues pour suspectes (*croirai-je des témoins tant de fois infidèles*, Racine). En effet, les voyageurs touchent en passant à une côte; ils y trouvent des peuples inconnus; s'ils leur voient faire quelques cérémonies, ils leur donnent une interprétation arbitraire; et si, au contraire, ils ne voient aucune cérémonie, ils concluent qu'ils n'ont point de religion. Mais comment peut-on savoir les sentiments de gens dont on ne voit pas la pratique et dont on n'entend point la langue? Si l'on en croit les voyageurs, les peuples de Floride ne reconnaissaient point de Dieu et vivaient sans religion; cependant, un Anglais qui a vécu dix ans parmi eux assure qu'il n'y a que la religion révélée qui dépasse la beauté de leurs principes... Que savons-nous si les Hottentots et tels autres peuples qu'on nous représente comme athées, sont tels qu'ils nous paraissent? S'il n'est pas certain que ces derniers reconnaissent un Dieu, du moins est-il sûr, par leur conduite, qu'ils reconnaissent une équité et qu'ils en sont pénétrés (*il est une justice et des devoirs pour eux*, Racine). La description du cap de Bonne-Espérance par M. Kolbe prouve bien que les Hottentots les plus barbares n'agissent pas sans raisons et qu'ils savent le droit des gens et de la nature (*la nature sur nous ne perd point tous ses droits*, Racine). Ainsi, pour juger s'il y a des nations sauvages, sans aucune teinture de divinité ni de religion, attendons à en être mieux informés que par les relations de quelques voyageurs. » (2).

On le voit, le canevas est le même, et cette concordance implique toute une littérature apologétique et anti-libertine, aujourd'hui oubliée, où s'est élaboré l'arsenal des objections méthodiques destinées à écarter celles des libertins. Je ne prétends pas connaître cette littérature, ni même les titres des ouvrages où l'on devrait la

1) Art. *Dieu*, p. 999.
2) Art. *Athées*.

chercher; mais je conclus sans hésiter à son existence et à son importance. Il reste bien des découvertes à faire dans les imprimés qu'on ne lit plus.

Quelle est la source de Racine? A-t-il connu lui-même des relations de voyages dans la Nouvelle-France ou Canada (c'est bien le pays de forêts qu'il semble indiquer), dans la Floride, chez les Hottentots? Bien qu'il appartînt, depuis 1719, à l'Académie des Inscriptions, je ne vois rien, dans son poème, qui témoigne d'une érudition personnelle, en dehors de la connaissance des auteurs classiques. La question est d'ailleurs de mince importance, comme Louis Racine lui-même. Ce qui est intéressant, c'est de rechercher les origines d'une polémique anti-chrétienne, fondée sur la comparaison des croyances des peuples européens avec celles des sauvages de l'Amérique, de l'Afrique et des terres australes, ainsi que les origines de l'apologétique constituée pour y répondre. De savoir au juste ce qu'a lu Louis Racine, on peut en laisser le soin à un éditeur et commentateur zélé de *La Religion*, si ce poème est destiné jamais à en trouver un.

Parmi les auteurs du XVIIe siècle, dont les écrits ont pu provoquer un *corpus* de réponses apologétiques, on songe d'abord à Bayle, (1647-1706) et à La Mothe Le Vayer (1583-1672). La plus grande partie des articles cités de l'Encyclopédie (*Athées et Dieu*) est consacrée à la réfutation de Bayle, qui avait d'ailleurs insisté sur l'innocuité relative de l'athéisme bien plus que sur l'existence de populations athées; La Mothe Le Vayer n'y est pas nommé. Mais Bayle lui-même a bien connu La Mothe, auquel il a consacré, dans son *Dictionnaire*, un long article. On y lit notamment ces lignes bonnes à retenir : « L'auteur s'était appliqué, entre autres lectures, à celle des relations de voyageurs. Ordinairement, chacun a son but particulier dans cette lecture. Notre Le Vayer... ne cherchait que des arguments de pyrrhonisme. La diversité prodigieuse qu'il rencontrait entre les mœurs et les usages de différents peuples le charmait; il ne peut cacher la joie avec laquelle il met en œuvre ces matériaux, et il ne cache pas trop les conséquences qu'il voulait que l'on en tirât : c'est qu'il ne faut pas être aussi décisif qu'on l'est à condamner, comme mauvais et déraisonnable, ce qui ne se trouve pas conforme à nos opinions et à nos coutumes. » Remontant, comme nous le faisons,

le cours des temps, voici la première expression de ce qu'on pourrait appeler le comparatisme destructeur, par opposition au comparatisme constructeur, dont Fontenelle, dans quelques pages célèbres (malheureusement difficiles à dater, 1694?) et le Président de Brosses (1757) ont énoncé les formules. M. Van Gennep (1) a déjà rappelé cette phrase capitale, bien que fort mal écrite, du Président : « Il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil. » Ce comparatisme-là, en matière religieuse, comme en matière juridique et sociale, a pour but de suppléer à nos connaissances et de les élargir; l'autre est une arme contre le dogmatisme et l'intolérance, quelquefois aussi contre la raison.

Le premier ouvrage de Le Vayer est de 1636 : il est intitulé *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouve entre certaines nations et singulièrement la française et l'espagnole*. Trois ans plus tôt, le jésuite Le Jeune, missionnaire chez les Algonquins en 1633, exprimait sa surprise d'avoir entendu dire en France que ces sauvages n'avaient aucune connaissance de la divinité (2). Cette erreur paraît avoir été assez répandue au début du XVIIe siècle, qui est l'époque de la fondation de la colonie dite *Nouvelle-France* par Samuel de Champlain, lequel y résida de 1602 à 1635; à en croire le P. Lafitau (1724), elle fut propagée aussi par quelques-uns des premiers missionnaires, auxquels il reproche d'avoir voulu juger les sauvages d'après eux-mêmes, de les avoir crus sans religion et sans lois (t. II, p. 428). En recourant aux relations originales, qui sont très volumineuses, il y aurait moyen de préciser davantage. Comme il n'est pas question des sauvages du Canada dans les *Essais* de Montaigne (1580 à 1588), il est à présumer que les premiers rapports sur leur manque prétendu de religion n'arrivèrent à Paris que sous le gouvernement de Champlain; c'est à ces rapports que fait allusion Louis Racine, mais sans doute de troisième ou quatrième main.

La Mothe Le Vayer dépend trop étroitement de Montaigne pour

1) *Rev. hist. rel.*, 1913, p. 37.
2) Cf. Lang, *Myth, Ritual*, etc., t. I, p. 323.

qu'on ne recherche pas, dans les *Essais* et particulièrement dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, des expressions du comparatisme destructeur. Non seulement il s'en trouve, et de fort curieuses, mais Montaigne semble parfois fort près du comparatisme constructeur de Fontenelle. S'il ne s'est pas élevé jusqu'à cette conception, c'est qu'il se souciait très peu de construire et que, tout en affectant une soumission entière aux enseignements de l'Église romaine, il se préoccupait surtout de combattre le dogmatisme, dont les guerres de religion lui rendaient sensibles les méfaits au grand dam de la société polie et douce qui resta toujours son idéal.

Montaigne, comme nous l'avons dit, ne mentionne pas encore les Indiens de l'Amérique du Nord, qui devaient passer au premier plan aux yeux de l'ethnographie naissante du XVIIIe siècle, en attendant d'être remplacés à cet égard par les insulaires du Pacifique. Il a lu des relations espagnoles sur la conquête du Mexique et du Pérou et des exposés des mœurs de ces peuples; il n'ignore pas les cannibales des Antilles ou du Brésil. Bien entendu, ces témoignages modernes ne lui servent qu'à titre accessoire : c'est à l'antiquité gréco-romaine que sa mémoire fait le plus d'emprunts. Mais il faut lui savoir gré d'avoir complété ses souvenirs des classiques à l'aide d'informations beaucoup plus récentes, qu'il accepte d'ailleurs avec la même crédulité.

En énumérant avec complaisance la diversité des coutumes, des lois, des conceptions morales et même de l'idée de la beauté qui se remarquent d'un peuple à l'autre, Montaigne, qui fait des emprunts à Sextus Empiricus, tout en multipliant beaucoup les exemples, se meut dans un domaine que le scepticisme ancien avait depuis longtemps rendu familier aux humanistes. Ce qui est plus nouveau, c'est le soin avec lequel il relève des ressemblances, surtout dans le domaine religieux. Sans doute, les anciens s'en étaient parfois préoccupés : ainsi Hérodote, constatant que la religion d'Osiris ressemble à celle de Dionysos et d'Orphée (1); Tertullien, attribuant à une malice du Diable ce qu'ont eu de commun le christianisme et le culte de Mithra. Mais il avait fallu la découverte du

1) Hérod., II, 81; cf. II, 79, 80, comparaisons entre les Égyptiens et les Phéniciens, d'une part, les Égyptiens et les Lacédémoniens de

Nouveau-Monde pour multiplier les analogies de cet ordre, qui avaient vivement frappé, dès l'abord, les prêtres Espagnols. Ceux-ci alléguaient, pour les expliquer, soit des souvenirs préhistoriques, soit, à l'exemple de Tertullien, les artifices du Démon. Fontenelle et De Brosses eurent le mérite de donner l'explication véritable et seule scientifique, fondée sur l'unité essentielle de l'esprit humain; mais il semble que Montaigne l'ait tout au moins entrevue dans le passage que voici (éd. Amaury-Duval, t. III, p. 326) : « Epicurus disait qu'en même temps que les choses sont ici comme nous les voyons, elles sont toutes pareilles et en même façon en plusieurs autres mondes; ce qu'il eût dit plus assurément s'il eût vu les similitudes et convenances de ce Nouveau Monde des Indes Occidentales avec le nôtre présent et passé... Je me suis souvent émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires, monstrueuses, et de mœurs et créances sauvages. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain. » Ce texte ne me paraît pas avoir été remarqué comme il le mérite. La phrase finale prouve sans réplique qu'au moment où Montaigne écrivait cela, il ne voulait expliquer les similitudes que par l'activité quasi-miraculeuse de l'esprit humain, repoussant implicitement les théories théologiques qui ont recours à l'hypothèse de la révélation antédiluvienne ou à celle de l'intervention du Diable, repoussant aussi l'hypothèse d'emprunts ou d'imitations. Un peu plus, les mots décisifs étaient prononcés, et Montaigne devançait Fontenelle d'un siècle. Non seulement il ne s'engagea pas dans cette voie, mais, dans un autre passage, après avoir spécifié des rencontres et similitudes très singulières, toutes d'ordre religieux, entre l'Ancien Monde et le Nouveau (usage de croix, circoncision, jeûnes, abstinence de chair, célibat des prêtres, langue sacerdotale, croyance au péché originel, au déluge, au jugement dernier, adoration d'un dieu fait homme), il concluait (III, p. 329) : « Ces vains ombrages de notre religion, qui se voient en aucuns de ces

l'autre. En général, les païens — ce serait une étude à faire — expliquaient les analogies de mœurs et de doctrines par des emprunts dont les voyageurs philosophes — Pythagore, par exemple, — auraient été parfois les instruments. Cette manière d'écarter les problèmes ne fut plus de mise après la découverte de l'Amérique et des îles du Pacifique.

exemples, en témoignent la dignité et la divinité; non seulement elle s'est aucunement insinuée en toutes les nations infidèles de deçà par quelque imitation, mais à ces barbares aussi, comme par une commune et surnaturelle aspiration. » Expressions intentionnellement vagues et que ne précise pas le contexte, capricieux et décousu à plaisir. Mais il semble bien que Montaigne, ici comme en d'autres passages, n'ait pas eu le courage de maintenir l'opinion qui lui était d'abord venue à l'esprit. « Je dis vrai, écrit-il ailleurs (IV, p. 420), non pas tout mon saoûl, mais autant que je l'ose dire. » Toute la littérature française, jusqu'à la veille de la Révolution, doit être lue avec ce *caveat* : personne n'a pu, du moins la plume à la main, suivre une pensée vraiment hardie et neuve jusqu'au bout.

Avant de quitter Montaigne, voici quelques lignes utiles à transcrire (t. III, p. 144) : « Ceux qui reviennent de ce monde nouveau qui a été découvert du temps de nos pères par les Espagnols nous peuvent témoigner combien ces nations, sans magistrat et sans loi, vivent plus légitimement et plus réglement que les nôtres, où il y a plus d'officiers et de lois qu'il n'y a d'autres hommes .» Ces mots : *Sans magistrat et sans loi* rappellent singulièrement le vers de Racine : *Sans maîtres, sans états, sans villes et sans lois.* Le janséniste Racine a pu lire Montaigne comme avait fait le janséniste Pascal, qui lui doit tout son savoir et toutes ses idées, au génie près.

Nous venons de voir que le comparatisme constructeur, qui met en lumière des ressemblances, a pour point de départ la découverte du Nouveau-Monde et les dires des missionnaires qui en firent connaître les mœurs. Le comparatisme destructeur, beaucoup plus ancien, qui insiste exclusivement sur les divergences — vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà — est une création du génie grec et, en particulier, du scepticisme. Déjà les sophistes comme Protagoras et Gorgias préparaient la voie à Carnéade lorsque, pour combattre la religion populaire, ils insistaient sur la diversité des religions (1). Cette diversité parut plus nettement encore lorsque la conquête d'Alexandre entraîna l'hellénisme, et avec lui Pyrrhon d'Elis, jusqu'au contact de la civilisation brahmanique. Le développement du

(1) Cf. Brochard, *Le scepticisme*, p. 16.

scepticisme en fut une des conséquences. Dès lors, ce fut un lieu commun d'opposer, pour en montrer la vanité, ainsi que l'impossibilité de rien affirmer, les mœurs et croyances des différents peuples; le comparatisme fournit des armes au pyrrhonisme et l'on sait quelle place il occupe dans la polémique de Sextus Empiricus, l'auteur du seul manuel de pyrrhonisme qui nous soit resté. Dans la collection des dix *tropes* ou catégories de motifs de douter, qui est attribuée à Enésidime, contemporain d'Auguste, le dixième insiste sur les différences qu'offrent les coutumes, les lois et les opinions : façons diverses et opposées de traiter les morts, prohibitions relatives aux mariages consanguins, divergences entre les religions, les enseignements des philosophes, les récits des poètes (1). Ainsi se constitua un vaste répertoire de contradictions d'où paraissait ressortir l'infirmité de la raison humaine, sinon l'inexistence de la vérité. Nous avons vu que les *Essais* de Montaigne marquent à la fois l'aboutissement ou la renaissance du comparatisme destructeur et le commencement — grâce aux observations des conquérants espagnols — du comparatisme constructeur. L'heure devait venir où l'égale impossibilité d'alléguer des emprunts ou des survivances préhistoriques ne laisserait d'autre issue, pour expliquer des analogies indéniables, que l'application de la méthode géologique aux productions capricieusement stratifiées, mais à juste titre comparables, de l'esprit humain.

1) *Ibid.*, p. 259.

MM. *Guignebert*, *Alphandéry*, *H. Girard* présentent différentes observations.

La parole est donnée à M. Gabriel Ferrand pour une communication sur le *Dieu malgache.*

Les Malgaches désignent leur dieu sous le nom de *Zanahari* (forme dialectale plus ancienne *Zañdhari* avec *ñ* vélaire) ou *Andriamanitra*. L'un et l'autre sont des complexes signifiant, celui-là *Zañahari* issu de *Yañahari* « le dieu (*yañ*) soleil (*hāri* = skr. *hari*) », le soleil divinisé. Ce nom divin est attesté en tiam de l'Indo-Chine : *Yañ-harĕi* avec le même sens.

Andriamañitra est la forme à nasale dentale du même complexe à nasale gutturale ; *Andriamañitra* qui a le sens de : *Andria*

« prince, souverain », *mañitra* « ami, bon, favorable » Cette signification est attestée par un manuscrit arabico-malgache ancien du fonds de la Bibliothèque Nationale où *mañitra* est glosé par *latif*, l'un des 99 noms d'Allah, « le bon par excellence », et le *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, de Flacourt (1658).

Comme la langue moderne ne connaît plus *yañ* avec le sens de « dieu, divinité », ni *mañitra* avec le sens de « bon, favorable », ces deux complexes ont été et sont encore inexactement interprétés :

Zanahari, par « celui qui (*za*) a eu le pouvoir de créer (*nahari*) » dont les composants n'existent pas dans la langue. Ni le relatif *za*, ni le verbe *ari*, au parfait du potentiel *nahari*, ne figurent dans un texte ancien ou moderne. Cette interprétation injustifiable a été malheureusement adoptée par les traducteurs anglais de la Bible en malgache;

Andriamanitra, par « le prince (*andria*) parfumé (*manitra*) ». *Manitra* a, en effet, cette signification dans la langue moderne; mais il s'agit ici d'un homonyme homographe du terme ancien tombé en désuétude qui représente seul le nom divin véritable : « prince, souverain bon par excellence ».

M. G. Ferrand a traité en détail la question dans son *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches* (Paris, 1909, in-8°, p. 301 et suiv.) auquel il renvoie.

Après un échange de remarques sur les conclusions ci-dessus entre MM. *S. Reinach*, *G. Ferrand*, *Mayer-Lambert*, *Guignebert*, la séance est levée à 6 heures 1/4.

Le Gérant : F. Gaultier.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier

LES DIEUX DE LA COLONIE DE PHILIPPES

VERS LE Ier SIÈCLE DE NOTRE ÈRE,

D'APRÈS LES EX-VOTO RUPESTRES

PL. I-VI.

Lors de son exploration si perspicace des ruines de Philippes, L. Heuzey, le premier, avait attiré l'attention sur les nombreux reliefs gravés ou sculptés parmi les rochers de la ville, dans l'enceinte macédonienne et aux entours. Ils font de la région, disait-il, « un véritable musée mythologique »[1]. Il ajoutait que ces représentations « sont moins intéressantes encore par le caractère de rareté de quelques-unes d'entre elles que par leur réunion, qui nous révèle en quelque sorte la vie religieuse d'une ville de la Thrace *pendant plusieurs siècles* »[2].

Peut-être ne faut-il pas espérer autant, car les reliefs de Philippes — qui, dans l'ensemble, sont à peu près de même facture[3] — paraissent devoir se rapporter presque tous à la seconde moitié du Ier siècle ap. J.-C. Ils sont l'œuvre des Romains hellénisés de la colonie augustéenne, *à l'époque où a cessé l'ex-*

1) *Mission archéologique de Macédoine*, par L. Heuzey et H. Daumet, 1876, p. 86. (Cet ouvrage sera désigné ci-après en abrégé : *Mission*).

2) *Ibid.*

3) L. Heuzey avait parlé avec quelque excès d'indulgence de la valeur artistique de ces sculptures rupestres de Philippes, et, comme il a dit, de leur « élégante facilité », qui « rappellerait de loin le grand air des modèles grecs, et qui est le propre de la sculpture gréco-romaine des bons temps »; cf. *Mission*, p. 79. Parmi les meilleures pièces, comptent la Bendis du sanctuaire rupestre à l'autel, et la figure interprétée par C. Heuzey comme Men phrygien. Beaucoup d'autres sont très frustes ; on en jugera par nos figures.

ploitation des carrières ; celles-ci avaient fourni le marbre pour les grands édifices de la cité, aux débuts de l'Empire encore. C'est ce qui explique qu'à côté d'inscriptions grecques, on ait trouve tant de dédicaces écrites en latin, et s'adressant à des dieux dont le nom est latinisé.

Il n'en est pas moins important de posséder, sur les rochers de la ville même, une telle réunion de documents d'histoire religieuse, incontestablement localisés. Aussi avons-nous, à notre tour[1], soumis à une attentive révision ces reliefs, produits d'un art populaire, mais qui, comme tels, sembleraient peut-être plus instructifs encore. Au cours de nos recherches, leur nombre s'est beaucoup augmenté ; pourtant, nous ne pourrions prétendre encore être arrivés à un complet dénombrement.

L. Heuzey avait relevé et publié les documents suivants : un Bacchus-Dionysos, plusieurs Artémis-Diane, qu'il définissait comme « appartenant de tout point à la tradition commune »[2], une Minerve-Athéna, et une autre figure interprétée comme Athéna Ergané[3], deux types de femmes voilées, dont l'une aurait été Héra, ou Vesta, ou Pudicitia, ou Pietas, l'autre une déesse du mariage ; un « Mên » phrygien, un Cavalier thrace

1) Nos premières recherches ont été commencées, en 1914, lors de la campagne de sondages faite, quelques semaines avant la guerre, par le regretté Ch. Avezou et par moi-même. Nous avions alors retrouvé environ 70 reliefs, dont les principaux ont été décrits et photographiés par Ch. Avezou. Nous devons à sa famille des clichés pris à cette occasion. En 1920, les recherches ont été reprises par moi-même, puis activement complétées par M. L. Renaudin ; cette nouvelle campagne nous a valu bien des documents intéressants, notamment la plupart de ceux du réseau Est, hors la ville, et des secteurs IV et V ; au total, 48 reliefs inédits et 5 dédicaces nouvelles. J'ajouterai que M. L. Renaudin a repris et complété son investigation en 1921. Il m'en a libéralement communiqué les résultats ; je suis heureux de l'en remercier ici.

2) Il mentionne qu'il en a compté d'autres, *dix au moins*, sur les rochers qui avoisinent le théâtre et le temple de Silvain, *Mission*, p. 80. Nous n'avons pas encore retrouvé une dédicace de Marcus Æmilius Rufus, vue par L. Heuzey, mais qui a pu être détruite depuis lors.

3) Cette explication a été reprise plus systématiquement par M. P. Perdrizet, *Mél. Perrot*, p. 259 sqq.

(non reconnu comme tel). En outre, l'éminent archéologue avait remarqué deux frises, l'une à trois, l'autre à cinq personnages, une dédicace à Jupiter Optimus Maximus, une croix chrétienne. On s'aperçoit, en conférant les planches III-IV de la *Mission* avec leur commentaire, que L. Heuzey comptait comme Artémis, sans en donner d'explication spéciale, trois figures[1] dessinées par H. Daumet, et qui semblent influencées, comme je le montrerai ci-après, par un type de Mithra au taureau.

C'est ce premier fonds d'imagerie religieuse que nous avons cherché à réviser et à accroître. Pour procéder à un examen méthodique[2], nous avions divisé la zone à explorer ; chacun des secteurs constitués a livré déjà des reliefs beaucoup plus variés que ceux dont on disposait précédemment[3].

Au total, l'enquête a porté, on le voit, jusqu'en 1921, sur 136 reliefs, dont une vingtaine à peine étaient déjà connus ; à cette documentation s'ajoutent dix-sept dédicaces, dépendantes ou indépendantes des reliefs, révisées ou nouvelles. — Nous pouvons confirmer le postulat d'Heuzey, sur la nature mythologique de toutes ces représentations[4]. Elles constituent, on

1) Pl. IV, fig. 8.

2) Un classement a été fait d'Est en Ouest en 1920. Depuis lors, M. L. Renaudin a revu et numéroté à nouveau les reliefs des secteurs II, III, IV, ajoutant ainsi quelques ex-voto à ceux qu'on connaissait déjà ; aucun type nouveau de divinité n'a d'ailleurs été identifié pendant cette révision.

3) Voici la répartition actuelle des documents ; elle correspond aux chiffres désormais inscrits sur les pierres :

a) Serie 1 à 100. Secteur I, hors les murs, à l'Est de l'enceinte (21 reliefs numérotés).

b) Série 100 à 200. Secteur II, entre l'enceinte orientale et les niches du sanctuaire dit de Silvain (64 reliefs numérotés).

c) Série 200 à 300. Secteur III, à partir des niches, vers l'Ouest, jusqu'à l'autel à l'oreille votive (9 reliefs numérotés et 7 dédicaces indépendantes).

d) Série 300 à 400. Secteur IV, à partir de l'Isieion, vers l'Ouest, sur une ligne menee d'Est en Ouest jusqu'au grand aqueduc romain (15 reliefs numérotés).

e) Série 400 à 500. Secteur V, à partir de l'aqueduc romain (en face du moulin moderne) jusqu'à l'enceinte occidentale (27 reliefs numérotés).

4) « Je ne crois pas que des représentations funéraires, ou simplement humaines, aient pu prendre place ici à côté des dieux » ; *Mission*, p. 86.

le voit, un matériel d'étude qu'il est fort rare de trouver ainsi rassemblé[1]. On pouvait en tirer quelque lumière, *à condition du moins qu'une manière de traditionalisme eût fait maintenir, vers le Ier siècle de notre ère, des types divins antérieurement adoptés par les Thraces.*

Il a été fait appel ici quelquefois, pour nos comparaisons, aux renseignements fournis par la numismatique thraco-macédonienne, et, d'autre part, à diverses informations, tant épigraphiques qu'archéologiques, sur les cultes de Thasos ; cette île avait fourni, on le sait, à Crénides, voisine de Philippes, les premiers colons, avant l'installation macédonienne. — Les dieux des rochers de Philippes pourraient être répartis en trois séries[2], sans qu'il convienne d attribuer une valeur trop absolue à ce classement logique : on jugera naturel de considérer d'abord ceux qui appartiennent au Panthéon gréco-latin classique ; puis ceux qui, tout en faisant partie de la série des Olympiens, ont conservé à Philippes un aspect particulièrement thrace ; enfin viendraient les « étrangers », si l'on peut compter pour tels, par exemple, étant donnés les rapports originels entre Thrace et Phrygie —, les dieux phrygiens. Le groupe des dieux étrangers, à Philippes, se divise en deux classes : divinités d'Égypte, divinités d'Asie-Mineure.

On remarquera peut-être à regret, après lecture de cette étude, que la révision de l'état-civil des dieux de Philippes ne nous a pas procuré partout des certitudes nouvelles ; au total, le

1) Les rochers à l'Est de l'Acropole de Lamia(Malide) sont aussi décorés d'ex-voto, non signalés jusqu'ici, mais de nombre et d'importance bien moindres.

2) Il ne sera pas parlé ci-après du Silvain latin, dont le culte est dûment attesté à Philippes. Nous avons sans doute identifié son temple, et nous avons déjà augmenté la liste des dédicaces qui s'y rencontraient. Le dieu n'est pas représenté, à ma connaissance, sur les reliefs rupestres. Dans son sanctuaire, il était honoré, — comme l'on sait par les inscriptions, — avec Hercule, Bacchus et Mercure ; M. L. Renaudin a trouvé, dans le sanctuaire même, un petit buste qui reproduit peut-être celui du Dionysos parèdre, ainsi qu'un curieux fragment d'Hermès ithyphallique, offrande d'un des *cultores* de Silvain. Télesphoros était honoré dans l'Isieion, où nous avons recueilli son image. Mais on ne le connaît pas non plus dans la série des reliefs rupestres.

progrès de notre recherche aura même plutôt abouti — au moins sur certains points —, à réduire le bilan des connaissances enregistrées. Cela tient à la difficulté de telles études, qui ne sont qu'à leur commencement[1]. Aussi bien, ne sera-t-il jamais inutile d'exorciser de temps en temps quelques fantômes nés de l'imagination des archéologues. Si le *scire nescire* n'est nulle part de meilleure règle que dans l'histoire des religions, on nous excusera plus volontiers d'apporter ci-après un minimum d'affirmations.

A. — Groupe gréco-latin classique.

I. — Zeus-Jupiter.

L. Heuzey avait signalé déjà une dédicace à Jupiter Optimus Maximus[2]. Nous avons retrouvé cette dédicace, et une autre; de plus, nous pouvons maintenant reconnaître Zeus-Jupiter sur quelques reliefs.

Secteur I. — Zeus [au sceptre?], n° 3[3]. Dans un *naiskos* à fronton triangulaire, le dieu est assez sommairement représenté. Il n'y a pas lieu de penser à un Dionysos au thyrse. Zeus est debout, de face, et s'appuie sur son sceptre (?) de la main gauche ; il porte la main droite à sa hanche.

1) C'était une difficulté sérieuse que celle de l'illustration de notre étude ; nous aurions voulu employer la photographie, seul témoignage irrécusable ; mais certains rochers de Philippes se prêtent difficilement à ce procédé, étant d'accès malaisé, ou d'éclairage médiocre à toutes les heures du jour; il a fallu préférer les dessins au trait à certaines reproductions trop petites ou trop peu distinctes. Nos vignettes ont voulu être surtout exactes ; les croquis de M. H. Daumet (*Mission*), beaucoup plus artistiques, négligent malheureusement certaines particularités des figures ; toutefois, il restera indispensable de s'y reporter souvent.

2) *Mission*, p. 83.

3) Sur un rocher, voisin, à l'extérieur, d'une tour encore visible de l'enceinte hellénique. Haut. 0m.42, larg. 0m,30. Prof. en bas 0m,04, nulle en haut.

Secteur II. — Zeus?[1] (debout, de face).

Deux figures de Zeus. Sur la plus intacte[2], le dieu est représenté debout, de face, avec le manteau retombant le long de la jambe gauche. Dans le fronton de son *naiskos*, on remarque le double disque entouré d'étoiles, qu'il faudrait considérer, d'après la numismatique locale, comme un symbole péonien[3]. L'aigle du dieu semble former l'acrotère du centre et du fronton ; les deux autres acrotères sont constitués par des demi-palmettes[4].

Une autre représentation ne conserve que le bas du corps d'un même personnage[5].

Secteur III. — La dédicace IOM, vue par L. Heuzey[6], est sur la paroi Nord du sanctuaire rupestre devant lequel nous avons dégagé la fondation d'un autel en marbre (pl. I).

Non loin de là, nous avons relevé une seconde dédicace du même genre, mais plus complète. Voici l'inscription, latine, et qui présente de graves incertitudes, quoique fort nette pour les deux premières lignes[7].

IOM SVIDEFESTE
SAC(*rum*)
ECCOLSER. AQV EXVOT(*o*)[8].

1) On ne voit que le bas du corps d'un personnage drapé, de face. Larg. 0m,18, haut. 0m,15, prof. 0m,035.

2) *Naiskos* à fronton ; haut. totale 0m,70, haut. de la niche 0m,53, larg. 0m,31. Au-dessus du fronton, un cartouche a été préparé comme pour une inscription. La niche est très profonde.

3) J. Svoronos, *Journ. intern. d'arch. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 17 sqq.

4) Sur certaines représentations comparables, à Thasos, et sur le culte de Zeus dans l'île, cf. Ch. Picard, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 43 sqq.

5) Haut. 0m,26 ; larg. 0m,32. Prof. en bas, 0m,035.

6) Haut. des lettres, 0m,10 à 0m,12.

7) Fond de rocher de 7 mètres de long, au Nord d'une petite terrasse sur laquelle nos sondages ont fait retrouver de nombreux débris de tuiles romaines. L'inscription a été revue par M. A. Salatch en 1921. La lecture est certaine.

8) Le sens des lettres placées après l'invocation (I O M), à Jupiter Optimus Maximus, reste fort énigmatique. L. 3 : *col(oniae) ser(vus?)* ; un peu plus loin : *ex vot(o)*.

Secteur IV (n° 303) (pl. II, A). — Une des plus belles représentations du dieu, malheureusement décapitée (martelée?), est figurée dans une niche à plein cintre, l'arc de la voûte reposant sur de faux pilastres[1]. Le dieu, dont le type paraît emprunté à des modèles helléniques de la grande sculpture, est représenté en haut relief, debout, de face, entièrement drapé, la main gauche retenant les plis du vêtement.

Le culte de Zeus est bien attesté dans toute la région de Philippes ; à Proussotchani, a été trouvée, en 1921, une dédicace inédite à Jupiter Fulmen (cf. sur Zeus Brontòn, G. Rodenwaldt, *Arch. Jahrb.*, XXXIV, 1919, p. 77 sqq.) ; une autre dédicace, inédite, à Jupiter, en faveur de la famille connue des Atiarii (Philippes), avait été relevée par R. Dreyfus, en 1920, à Kioup-Keuï, village du Pangée, entre Angista et Rhodolivos.

II. — Héra-Junon.

Cette déesse, qui était adorée communément chez les Thraces[2] avec l'épithète de Regina, devait trouver place à Philippes, où le culte de Jupiter Optimus Maximus est, comme on le voit, attesté. On connaît son type régional[3]. L. Heuzey l'identifiait, malgré quelques réserves[5], d'après deux reliefs qui représentent

1) Haut. 0m,45 ; larg. 0m,30 ; prof. en bas, 0m,05.

2) Ainsi le Poseidon de Milo, au Musée d'Athènes, ou le Zeus d'un édicule pergaménien, à Constantinople. Le type est certainement masculin.

3) Reliefs de Saladinovo, *BCH*, XXI, 1897, p. 138-139, fig. 17 ; G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 146-147. *Ibid.*, sur l'association de Junon, en Thrace, avec le dieu cavalier. On acceptera assez difficilement certaines conjectures proposées dans cette étude, notamment p. 145, n. 5, et p. 146, n. 3. Les déportés macédoniens envoyés par Philippe à Philippopolis avaient transporté dans cette ville le culte d'Héra (Dumont-Homolle, *Mél. épigr.*, p. 201, p. 322, n. 1).

4) *BCH*, XXI, 1897, p. 138, fig. 17. A Philippes, Hera est assez difficile à distinguer, en général, d'Isis, ou surtout des déesses matronales dites par L. Heuzey « déesses du mariage » (cf. ci-après, Aphrodite-Venus).

5) *Mission*, p. 82. L. Heuzey observait que le voile de la déesse est « ordinairement rejeté en arrière, pour laisser voir la couronne et la main qui tient le sceptre ».

des femmes enveloppées dans les longs plis de leurs voiles et de leurs vêtements, et dont l'ajustement rappelle celui des déesses matronales[1]. D'autres documents sont aujourd'hui connus.

Secteur II. — Héra-Junon[2]? Le bas du corps est seul conservé. La draperie est assez finement sculptée, et laisse voir par transparence les formes du corps, avec le genou gauche porté en avant.

Héra-Junon[3]? La figure est complète, de même aspect.

Héra-Junon faisant une libation (? sur un autel (rocher à l'Est et au-dessous du sanctuaire à l'autel (pl. I), N. du théâtre). La déesse est tournée à gauche. Elle semble s'appuyer sur son sceptre, ou élever un attribut (patère?) au dessus de l'autel, avec le geste conventionnel des divinités qui acceptent une offrande. Sa tête paraît enveloppée d'un voile[4].

Héra-Junon au *calathos*? Dédicace d'Ægia Atena. On reparlera de cet ex-voto, dont l'explication est contestée, à propos des représentations d'Athéna-Minerva. La figure représente, semble-t-il, une femme debout, de face, abaissant une courte torche allumée vers un petit autel sur lequel brille la flamme ; elle s'appuyait du bras gauche sur un sceptre (disparu) ; elle avait été interprétée jusqu'ici comme une Athéna Ergané[5].

Secteur III. — Pendant la fouille du sanctuaire rupestre (pl. I), où avait été trouvée la dédicace à Jupiter Optimus Maximus, nous avons remarqué, sur un rocher détaché et renversé, un relief (pl. II, B), représentant un type d'Héra dans une niche profonde, quadrangulaire. La déesse, complètement

1) Sur Héra-Junon et les Matrones ou Matres, cf. G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, *l. l.*, (ci-dessus, p. 7, n. 3), p. 147-148.

2) Haut. $0^m,36$, larg. $0^m,27$, prof. $0^m,05$. La niche est entourée d'un listel au trait.

3) Dans une niche cintrée, haut. $0^m,37$, long. $0^m,30$, prof. $0^m,05$.

4) Héra au voile ; G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 230 sqq., fig. 37-38; cf. aussi *BCH*, XXI, 1897, p. 138, fig. 17. La Héra-Junon versant une libation (secteur II) est visible sur notre figure pl. V, Q, à côté de l'Artémis n° 130.

5) Cf. ci-après, p. 126 sqq.

drapée, ornée d'un long collier, porte, semble-t-il, le *calathos*, et tient d'une main le sceptre, de l'autre un vase. Jupiter et Junon auraient donc été adorés à la fois en ce sanctuaire rupestre.

Secteur IV. — Héra-Junon? Il n'est pas sûr qu'on doive reconnaître la déesse, figurée dans une niche à cintre, à gauche et en contrebas de la dédicace de Rutilius Maximus à Diane[1].

Secteur V. — Héra-Junon sacrifiant, n° 407 (pl. II, C). Elle semble appuyée sur son sceptre, et s'approche à droite d'un autel, plus net que sur le relief de la libation, du deuxième secteur[2]. Il se peut qu'il faille retrouver le même sujet dans le groupe à deux personnages du relief 408, qui répète le thème de la libation devant l'autel[3].

On appellerait encore Héra ou Junon la figure centrale d'un groupe à trois personnages, déjà remarqué par L. Heuzey, et revu par nous (n° 418)[4]. Entre le Cavalier thrace, et Dionysos ou Hermès, la déesse, reconnaissable à sa pose, à son vêtement, tient peut-être de la main droite une patère, selon le geste symbolique; du bras gauche, elle devait s'appuyer sur un sceptre disparu. Enfin, Héra-Junon fait partie sans doute de la frise à cinq personnages (n° 419), notée d'abord par L. Heuzey à la limite Ouest de l'enceinte de la cité[5].

1) Haut. 0m,36, larg. 0m,21, prof. 0m,02.

2) Haut. 0m,36, larg. 0m,32. Cette représentation paraît, de façon très indistincte, sur la figure Q, pl. V.

3) Figures très usées. Le cadre mesure 0m,55 de largeur sur 0m,245 de hauteur. Près de là, un autre relief à trois personnages (long. 0m,515, haut. 0m,33) montre comme figure centrale une déesse qui pourrait être Héra encore. Elle est flanquée, à gauche, d'une autre déesse, de face, tenant devant elle une pomme et, de la main gauche, le long du corps, un raisin (?); à droite, est une figure à demi disparue, féminine sans doute, et qui paraît faire un geste d'accueil. Toute interprétation resterait par trop hypothétique.

4) L. Heuzey, *Mission*, p. 86, et pl. III, n° 4.

5) Placée à côté de Cybèle et d'Attis (?), entre les Dioscures, la déesse porte le sceptre et la patère, comme sur le relief n° 418.

III. — Athéna-Minerva.

L. Heuzey comptait dans cette série deux représentations : 1° une Minerva, armée de la lance et du bouclier, qui a été retrouvée dans le secteur IV[1]; 2°) la divinité au *calathos*, voisine du théâtre, et dont la représentation est soulignée d'une dédicace, de deux lignes, sur laquelle j'aurai à revenir ci-après ; ce serait, d'après M. P. Perdrizet qui a repris l'étude du relief, une Ergané. L. Heuzey[2] ne s'était pas prononcé absolument sur l'identité de cette déesse, pour laquelle il proposait aussi, avec réserves, les noms d'Hécate et d'Artémis Phosphoros; le relief en question, dont l'interprétation est difficile, appartient au IIe secteur.

En 1920, a été découvert un nouveau document : secteur V : Minerva armée, n° 415 On peut signaler enfin, comme se rattachant vraisemblablement au cycle d'Athéna, un Gorgoneion remarqué en 1914 dans le IVe secteur.

J'indiquerai d'abord pourquoi, malgré l'autorité de M. P. Perdrizet, il n'est pas sûr qu'il faille reconnaître une Athéna Ergané dans la figure du secteur II, — figure accompagnée d'une dédicace.

Cette représentation (n° 136) est sculptée sur un des rochers au Nord du théâtre. Elle est déjà connue par le dessin de H. Daumet, et par un autre, un peu différent, de M. P. Perdrizet, exécuté d'après une photographie à grande échelle. Nous avons nous-mêmes repris une photographie en 1920, en raison des divergences d'interprétation qui portent sur les détails accessoires du relief[3]. Il s'agit, comme l'a dit L. Heuzey, d'une femme debout, de face, vêtue d'une longue robe, la tête entourée d'un voile haut recouvrant un *calathos*. Après avoir pensé à une Artémis Phosphoros, analogue à la Bendis thrace, L. Heuzey

1) *Mission*, p. 81, pl. IV, n° 6.

2) P. 81 et pl. IV, n° 7.

3) Les dimensions exactes, qui diffèrent des chiffres donnés par H. Daumet ($0^m,29 \times 0^m,29$), sont : haut. $0^m,36$ à g., $0^m,19$ à dr.; larg. $0^m,32$.

s'était plutôt prononcé pour une Athéna Ergané. Son interprétation se fondait, d'abord, sur les accessoires tenus par la déesse; il avait cru voir, dans la main droite abaissée, un fuseau; de son bras gauche dressé, la Filandière eût élevé une légère quenouille. L'objet placé à terre dans le champ, à droite, serait une corbeille à ouvrage, attribut normal de la patronne du travail féminin; L. Heuzey n'a rien dit de l'objet symétrique visible à gauche; par contre, il tirait argument de l'inscription latine, gravée sous le relief, et qu'il a transcrite de la façon suivante :

..aegia Atena? ex
[viso] votum fecit[1].

Reprenant l'étude du relief, M. P. Perdrizet a conclu avec plus de force qu'il s'agissait là d'une Ergané[2]. Les accessoires tenus en mains seraient ceux qu'avait distingués L. Heuzey. Mais de plus, on verrait, de chaque côté de la déesse, deux chouettes posées à terre, « qui nous fixeraient de leurs gros yeux ronds ». Pour M. P. Perdrizet, la dédicace, complète, doit se lire : « Ægia Atena ex votum fecit ». *Votum* serait à l'accusatif au lieu de l'ablatif, « par une de ces confusions de cas qui devaient être fréquentes dans le latin populaire, et qui annoncent la transformation du latin en roman[3] ». *Atena*, sans *h*, « intéressant détail de prononciation », serait, au lieu de *Minervae*, « la transcription en lettres latines du datif grec Ἀθηνᾷ »[4].

Après une nouvelle étude du relief en 1920, — la sculpture étant encore suffisamment conservée[5] — il ne nous paraît guère

1) « La figure... serait tracée d'après une image vue en songe, ce qui expliquerait le caractère singulier de cette représentation » ; *Mission*, p. 82.

2) *Mél. Perrot*, p. 259 sqq.

3) P. Perdrizet, *l. l.*, p. 264. Il y a aussi déjà, en fait, des exemples de fautes de cette nature dans les *graffiti* de Pompei, ce qui dispenserait de descendre à une époque plus tardive. L'inscription de Philippes semble, au plus tard, de la seconde moitié du Ier siècle ap. J.-C.

4) *Ibid.* : « Le grec, à Philippes, ajoute M. P. Perdrizet, n'avait pas disparu, tant s'en faut, devant le latin. »

5) Cependant le haut du *calathos* a disparu.

qu'on puisse accepter certaines des interprétations ainsi proposées. L'objet tenu à la main gauche de la déesse reste indistinct ; il peut s'agir tout aussi bien de l'extrémité d'un sceptre, dont la hampe aurait disparu ; le prétendu « fuseau » abaissé, à la main droite, a bien l'air, comme L. Heuzey l'avait tout d'abord supposé, d'une courte torche, tendue vers un autel à encens, qu'il s'agissait d'allumer; on connaît ce geste, rituel[1], *que la présence d'une chouette à la droite de la déesse rendrait inexplicable*[2]. Or, M. L. Renaudin, qui a examiné, indépendamment, sur ma demande, le document des rochers de Philippes, croit voir, à droite et à gauche de la déesse, au lieu de chouettes qui seraient dessinées presque sans corps[3], « de petits autels couronnés d'un feu de sacrifice » ; l'interprétation est plus que vraisemblable, *à droite*, sinon aussi à gauche. Il faut d'ailleurs appeler l'attention sur les difficultés que soulèverait, en ce qui concerne l'inscription dédicatoire elle-même, le commentaire de M. P. Perdrizet. En principe, sans doute, on ne pourrait être étonné de rencontrer le culte d'une Athéna Ergané à Philippes, d'autant que nous le connaissons maintenant à Thasos, grâce à une dédicace encore inédite[4]. Mais on reste surpris de trouver *le nom de la déesse en grec, et sans l'épithète spéciale, dans une inscription latine du Ier siècle de notre ère,* alors qu'après examen de dix-sept dédicaces aujourd'hui relevées sur les rochers de Philippes, on ne rencontre, partout ailleurs, que des noms de divinités *latinisés*. Artémis est, en particulier,

1) *BCH*, XXXVI, 1912, p. 578, fig. 20.

2) Le dessin donné par M. P. Perdrizet, *Mél. Perrot*, p. 264, fig. 3, montre écarté un peu plus loin qu'il ne conviendrait le bras droit de la déesse. Mlle D. Le Lasseur, en appendice d'un livre récent, *Les déesses armées* (cf. pour Athéna Ergané, p. 102 sqq.), a publié récemment une représentation de chouette, *à forme humanisée*, rappelant l'ex-voto de Tarente signalé par M. P. Perdrizet, *Mél. Perrot*, p. 264-265, fig. 4, et aussi les deux prétendus « oiseaux » du relief de Philippes.

3) Cf. la figure des *Mél. Perrot*. On peut avoir un instant, devant l'original, l'illusion de retrouver, à gauche, deux pattes d'oiseau.

4) Ex-voto à Athénaié Organé; *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 288 (Ch. Avezou et Ch. Picard).

constamment devenue Diana. Il n'est question dans le même temps, que de Jupiter, Silvain, Mercure, Bacchus, etc. Cette observation suffit à faire hésiter sur ce que dit M. P. Perdrizet de la forme *Atena*. Le remplacement de l'aspirée explosive θ par l'explosive τ est à la rigueur possible dans le grec de Macédoine[1], mais on attendrait au moins *Atenae*, et, pour une dédicace si courte, comment supposer deux fautes à la fois, dans le nom si peu insolite de la divinité? On ne doit point oublier, par ailleurs, qu'il existait en Italie une *gens* des Ateni[2], qui pourrait avoir eu des représentants féminins à Philippes.

Si l'interprétation jusqu'ici traditionnelle paraît soulever, à l'examen, trop de difficultés, on pensera à une Héra, ce qui expliquerait le haut *calathos* et le voile de tête[3].

Resteraient en somme, à mon avis, deux types indiscutables de Minerva *guerrière*, à Philippes. La description donnée par L. Heuzey pour la figure du secteur IV, n° 200, est suffisamment exacte (pl. II, D[4]). Le second relief (sect. V, n° 415[5]), trouvé en 1920, montre la déesse dans une niche cintrée (pl. II, E); l'Athéna a des formes plus tassées; elle porte le bouclier et une hampe-enseigne, celle-ci placée à la main droite; le bouclier rond pose à terre, et est maintenu verticalement par la main de la déesse, appuyée sur le bord supérieur. Il ne s'agit pas, notons-le bien, d'une lance sur le relief n° 415; car la hampe figurée est surmontée, certainement cette fois, d'une petite chouette, symbole de la Minerva latine — comme de sa congénère, l'Athéna grecque. Les deux déesses sont casquées;

1) Forme τυγά[τηρ] à Karjani-Provista (Pangée); *BCH*, XXIV, 1900, p. 307. P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 67, repoussant une hypothèse de passage phonétique possible entre τραχεῖα et Θράκη, semble lui-même n'avoir plus tenu compte de tels exemples.

2) Cf. De Vit, *Onomast. lat.*, *s. v.* Ce nom viendrait de Atena (ville) pour Atina; cf. Atinius (De Vit, *ibid.*).

3) Cf. ci-dessus, p. 124.

4) Hauteur du cartouche 0m,33; larg. 0m,23; il est taillé sur un rocher entièrement strié par l'outil des carriers. Le relief est faible et usé.

5) Haut. 0m,40; larg. 0m,36; prof. moyenne du relief, 0m,03.

sur le bouclier de l'Athéna du secteur V, on croirait reconnaître encore la trace d'un relief à demi-effacé.

L. Heuzey avait trouvé à Drama, et publié dans la *Mission* un autel de la Minerva Augusta, provenant sans doute de Philippes, dédié par L. Volussius Valens et par Volussianus[1]. J'ai revu, en 1920, ce petit monument bien connu, sur lequel l'inscription de la première ligne doit être lue : Minervae Aug(ustae) sacr(um)[2]. La partie plane, au-dessus du faux fronton, est ornée de deux larges *Gorgoneia*[3], qui attesteraient l'association de la tête de Méduse des monnaies de la région de Néopolis avec le culte de l'Athéna latinisée, dans la colonie de Philippes. Précisément, un *Gorgoneion* en assez fort relief a été découvert en 1914, dans le secteur IV, en contre-bas de la terrasse de l'escalier qui mène à l'Isieion. La tête, placée dans un cadre quadrangulaire[4], est figurée de face, avec de grandes oreilles, et une chevelure lisse, quasi-archaïsante, qu'arrête un fort sillon sur le front. C'est l'aspect simplifié des pièces primitives au type de la tête de Gorgone, qui sont, semble-t-il, de fabrique et de poids péonien, et qui auraient été le prototype des monnaies de Néopolis frappées après 411 av. J-C[5].

IV. — Aphrodite-Vénus.

Vénus avait des dévotes à Philippes, comme en témoignait

1) *Mission*, p. 144, n° 75. Cf. G. Perrot, *Rev. arch.*, 1860, II, p. 73; Mommsen, *CIL*, III, n° 640.

2) Pas de traces visibles (entre AVG · et SACR.) pour les lettres MD (?) : *m(ed)d(icae)*? (L. Heuzey).

3) A tort, L. Heuzey les considérait comme acrotères du pseudo-fronton. A tort aussi, Dimitsas : Μακεδονία, II, p. 784, n°s 1017-1018, les attribue à un autre autel portatif de la métropole de Drama, qui portait une inscription en l'honneur de Jupiter Optimus Maximus, et qui semble disparu.

4) 0^m,265 × 0^m,27. Haut. de la tête, 0^m,15.

5) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, *l. l.*, p. 68 sqq. (avec le détail des discussions engagées sur l'attribution de ces monnaies). On sait que le Gorgoneion, sur les monnaies de Néopolis, est associé aussi à une représentation du type de la Parthénos (cf. ci-après).

déjà une inscription copiée à Dikili-Tasch par L. Heuzey[1]. On inclinera désormais à reconnaître la déesse en certaines figures, dont l'une déjà publiée par L. Heuzey[2] lui-même; elles représentent des déesses debout, de face, avec, dans le champ du relief, de nombreux attributs du « mundus muliebris » : miroir, éventail, ciste, sandales, etc. Ce seraient, comme l'indiquait L. Heuzey, des déesses du mariage.

Les ex-voto qui se rapporteraient jusqu'ici à ce type, difficile parfois à distinguer de celui d'Isis ou de Parthénos, sont les suivants :

Secteur II, n° 100 (contre le rempart à l'intérieur)[3]. — Divinité féminine, drapée, de face. A droite, dans le champ au-dessus d'une corbeille, on discerne, de bas en haut, divers attributs : boîte à bijoux, fioles à parfums, miroir double à couvercle, etc.

N° 101, trouvé en 1921 (à 15 mètres vers l'Ouest de 100, et un peu plus haut). — Relief mutilé, dont la partie supérieure a disparu (haut. actuelle 0m,37, larg. 0m,38). Personnage féminin, de face, les pieds représentés opposés. En haut, à droite, miroir double à couvercle; en bas, corbeille, d'où émerge un objet indistinct. Le personnage, dont la robe est détaillée de petits plis, fait le geste d'écarter un voile qui descendait à l'arrière de ses épaules.

N° 123 (pl. II, F). — Divinité féminine drapée, de face ; L. Heuzey, pl. IV, fig. 5[4] : ses formes sont plus lourdes; les bras sont couverts par la draperie. Les attributs, placés à droite, et

1) *Mission*, p. 44, n° 20 (ex-voto de Scandilia Optata). Des noms théophores comme Veneria, Venustus, sont fréquents à Philippes. Sur le rapprochement Cybele-Vénus-Cottyto, à Philippes, cf. *Mission*, *l. l.*

2) *Mission*, p. 82, pl. IV, n° 5.

3) Le relief est brisé en haut et à gauche. La tête de la divinité a disparu. Haut. 0m,30 ; larg. approxim. 0m,24 ; prof. en bas, 0m,025.

4) *Mission*, p. 82 (*naiskos* à fronton triangulaire) ; le fronton est très orné ; on voit, au milieu, une rosace à côtes (fruit ou fleur?) entourée de deux volutes ; acrotères en demi-palmettes aux angles. Haut. 0m,37, larg. 0m,23.

auxquels est donnée une valeur importante, sont, de bas en haut : la corbeille en vannerie tressée, d'où sort une grosse pelote de laine; à côté, un trépied (?)-tabouret, ou un peigne à carder (?); au-dessus, les sandales; puis le coffre à bijoux (couvercle bombé); puis, sur une même ligne, un miroir à gauche et deux éventails, à droite; de l'autre côté, un gant.

N° 129 (1921). Haut. 0m,56, larg. 0m,40. — Travail sommaire; déesse voilée, de face, les bras ramenés sur la poitrine; dans la main droite, elle tient une quenouille(?). A droite, en bas, corbeille d'où sortent deux grandes tiges rappelant les épis isiaques; à gauche, en haut, miroir et sandales; en bas, pyxis à bijoux ouverte.

Secteur V. — Nous avons retrouvé là encore un type de la déesse du « mundus muliebris », à côté et à droite de la Chasseresse n° 406[1]. Le type est conforme aux précédents modèles, les bras étant ramenés sur le devant du corps; les attributs sont, de bas en haut, autant qu'on les peut distinguer aujourd'hui : la corbeille[2], le coffre à bijoux, la pyxis à couvercle et le miroir.

V. — Arès-Mars.

On peut reconnaître à Philippes le dieu que vénéraient particulièrement les Thraces, au témoignage d'Hérodote[3], et qui, comme père du héros Pangaios, avait sa place marquée dans la numismatique de la contrée[4]; ce serait le personnage associé à Dionysos sur un grossier relief du Ve secteur[5] (*n° 414*, pl. III, G). Arès est à gauche, tourné, à gauche aussi, vers un petit autel quadrangulaire, sur lequel il verse une libation, ou allume le feu

1) Niche, avec fronton triangulaire, à demi brisé par le haut; haut. de la niche, 0m,29, larg. 0m,25.

2) Au lieu de la corbeille, peut-être un gant?

3) Hérodote, V, 7.

4) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 119, et pl. XIV, 23 (monnaie des Crestones).

5) Larg. 0m,69; haut. 0m,41 (relief à deux personnages).

sacré, de la main droite. Du bras gauche, il s'appuie sur sa lance; entre Dionysos et lui, sont déposées des armes de guerre : un casque et une cuirasse, disposés comme sur une poutre à traverse, en manière de trophée ; il se pourrait, ainsi qu'on le remarquera, que cette représentation eût été influencée par quelque prototype sculptural. Le torse du dieu semble nu, avec un simple *himation*. Cette figuration fait penser au type du Mars Tropaeophore, qui devait décorer la *cella* du temple dit d'Ultor, voué en 42, *à Philippes même, par Auguste*, et dédié seulement à Rome, en l'an 2 av. J.-C.[1]. Cette statue de culte nous est connue par de nombreux documents : gemmes, terres-cuites, et monnaies. L'Ultor portait, semble t-il, une sorte de pagne à pans flottants; il était casqué et armé de la lance : son trophée, tenu sur l'épaule gauche, est formé essentiellement par une cuirasse[2]. Ce sont là, précisément, tous les éléments retrouvés sur le relief des rochers de Philippes.

Il se peut qu'il faille reconnaître aussi Arès, dans le groupe 411 du Ve secteur, groupe dont il sera question à propos du culte d'Artémis.

VI. — La Parthénos (?) de Néopolis.

L. Heuzey avait d'abord pensé que cette divinité, prépondérante sur la côte au S.-E. du massif pangéen, et qui possédait, dès le IVe siècle, un « Parthénon » à Néopolis, était une Athéna. La découverte d'un bas-relief qui forme l'en-tête d'une convention entre le peuple athénien et la ville de Néopolis (356 av. J.-C.), a révélé, depuis lors, le type véritable, prêté dans la Pérée thasienne, à la déesse. En face d'Athéna, elle est représentée sous les traits d'une jeune fille, dans l'attitude un peu raide des idoles archaïques, avec un *calathos* pour coiffure, et, pour vêtement, une longue robe, formant *apoptygma* à la taille[3].

1) A.-J. Reinach, *Dict. Antiq. Saglio-Pottier*, s. v. *Tropaeum*, p. 54, n. 8.
2) *Ibid.*, fig. 7120.
3) R. Schöne, *Griech. Reliefs aus athen. Sammlungen*, 1872, pl. VII, n° 48 ; L. Heuzey, *Mission*, p. 21 ; *Monum. grecs*, 1875, p. 27-28 ; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 10 (introduction).

C'est la même figuration, avec quelques détails supplémentaires, qu'on remarque sur une monnaie de bronze de Néopolis, au Musée numismatique de Berlin[1]. La déesse, coiffée du *calathos*, tient, dans l'une de ses mains, une coupe; de l'autre, elle porte une fleur. Sur l'avers de cette monnaie, figure le *Gorgoneion*, que nous avons retrouvé sur les rochers de Philippes, et qui, à l'époque romaine, restait associé dans la région au culte de la Minerva locale (autel de Drama)[2].

La Parthénos de Néopolis, que les textes anciens considèrent quelquefois comme un simple ξάνων, était-elle une Artémis? C'est ce qu'indiquait R. Schöne, qui a signalé son culte en divers points du monde grec septentrional[3]. L. Heuzey a cru cette identification un peu aventureuse, et pensait plutôt à une Coré[4]. Un relief de Philippes apporte un élément nouveau au problème, sans résoudre, d'ailleurs, tout embarras; au secteur III, dans un petit sanctuaire en plein air, orné d'un autel de marbre, — et dont le fond est formé, vers le Nord, par une roche verticalement taillée, sur laquelle avaient été gravées de longues inscriptions et divers reliefs (pl. I) —, nous avons trouvé, côte à côte, une représentation d'Artémis chasseresse, et, sous une niche à arc cintré[5], une petite figure de divinité rappelant à la fois la monnaie de Berlin, et le relief de la Parthénos publiés

1) R. Schöne, *l. l.*, p. 23-24 (commentaire).

2) Ci-dessus, p. 130.

3) En Chersonèse (Strabon, VII, 308; Stéphane de Byzance, *s. v.* Παρθένιον ἱερόν); à Léros (Clytos, dans Athénée, XIV, 655 C); à Patmos (Ἀρχ. Ἐφημ., 1862, n° 229). Pour la Russie méridionale, cf. M. Rostovzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 465.

4) Appien, *Bell. civil.*, IV, 105 (sur le culte de Coré dans la plaine de Philippes); cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 35 sqq.; *Monum. grecs*, *l. l.*, p. 28, n. 2. Une inscription inédite, de Koumbalista, mentionne des Coreni, ce qui suppose un *vicus* dénommé Κόρη. Dans les *Addenda* de la publication de sa *Mission*, L. Heuzey, p. 457, rappelait que le *calathos* était aussi la coiffure de l'Athéna ionienne; cf., à propos d'Ergané (?), ci-dessus, p. 126 sqq.

5) *Naiskos* à fronton, à l'intérieur duquel a été aménagé un cintre, soutenu par deux fausses parastades. Haut. du cadre, 0m,55, haut. du relief, 0m,38; larg. 0m,22; prof. 0m,04.

par R. Schöne (pl. III, H, à droite). La déesse que je crois être la Parthénos portait, comme sur la monnaie, dans ses mains latéralement étendues, certains attributs aujourd'hui indistincts. On reconnaît, du moins, son voile, et son *modius*. Il faut retenir *qu'elle est présentée à côté d'une Artémis chasseresse*, dans une sorte de sanctuaire rupestre vraisemblablement consacré, comme on le verra, à la Bendis thrace.

Près de Koumbalista, à l'Ouest de Drama, dans la haute vallée du Nevrekop-Deresi, et près d'un site antique, qui pourrait être celui de Gazoros, M. M. L. Renaudin et A. Salatch ont trouvé, en 1921, une dédicace de divers *vici* thraces à une Diana *Minervia*, dont le nom, énigmatique, semblerait attester un syncrétisme tardif, entre Artémis et Athéna d'une part, peut-être Artémis et la Parthénos, par ailleurs[1].

VII. — Hermès-Mercurius.

Nous avons retrouvé un important relief à trois personnages du Ve secteur, vu déjà par L. Heuzey et dessiné très exactement par H. Daumet. Il figure (n° 418)[2], de gauche à droite, le Cavalier thrace, Héra-Junon faisant une libation[3], enfin, un dieu appuyé sur un thyrse (?) ou un sceptre, et qui tient, à la main droite, soit la bourse d'Hermès, soit la grappe de raisin de Dionysos. J'incline à reconnaître plutôt la bourse d'Hermès; mais il faut convenir que le thyrse appelle aussi l'attention du côté des représentations de Dionysos, ci-après étudiées à part[4].

Mercurius était l'un des dieux adorés à Philippes, dans le

1) *CR. Ac. Inscr.*, nov. 1921, p. 330. Le *xoanon* de la déesse, orné d'un grand collier, est représenté sur la pierre, qui sera prochainement publiée.

2) L. Heuzey, *Mission*, p. 86, pl. III, n° 4 (avec une bonne reproduction).

3) Cf. ci-dessus, p. 125.

4) L'Hermès (Cadmilos) qui recevait un culte à Thasos est généralement figuré avec le pétase; cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 288-289, fig. 4; son culte, archaïque, remonte au moins à l'époque de la construction du premier Prytanée (première moitié du ve s.). Il est associé à Apollon, aux Charites et aux Muses, sur un des reliefs de E. Miller (Prytanée).

sanctuaire de Silvain. Précisément, M. L. Renaudin a retrouvé en 1921, probablement *dans ce sanctuaire*, un fragment d'Hermès ithyphallique, malheureusement brisé haut et bas; il atteste au moins que le dieu aurait conservé, jusqu'à l'époque romaine, une caractéristique essentielle de l'Imbramos archaïque, connu déjà dans les îles de l'Archipel thrace. En 1921, MM. L. Renaudin et A. Salatch ont découvert aussi à Proussotchani, une curieuse dédicace, émanant d'une famille thrace, et qui associe Mercurius à Jupiter Fulmen, ainsi qu'à un dieu, semble-t-il, inconnu : Myndry(tus?)[1].

VIII. — Les Dioscures.

L. Heuzey cherchait le souvenir de ces héros dans les représentations du Cavalier thrace[2]. Il les faut identifier plutôt, armés du bouclier et presque symétriquement disposés, sur un relief à cinq personnages du IVe secteur, relief vu d'abord par L. Heuzey et exactement dessiné par H. Daumet[3] (n° 419). L. Heuzey reconnaissait là « probablement deux Mars, appuyés sur la lance, portant le bouclier, l'un à droite, l'autre à gauche ». Mais cette symétrie accusée appelle certainement le souvenir des fils de Léda, commis eux-mêmes à Thasos, où ils étaient représentés aussi, à l'époque impériale, en hoplites, armés du bouclier rond; ils figuraient à l'occasion encadrant, semble-t-il, leur sœur Hélène[4], substitut d'une déité plus vénérable.

1) Cf. ci-dessus, p. 7. Pour l'Hermès à la bourse de Nicopolis ad Mestum (Névrekop), cf. P. Perdrizet, *Corolla numism.*, Oxford, 1906, p. 230 (fig.).

2) *Mission*, p. 85.

3) P. 86 ; pl. III, fig. 5.

4) *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 289, fig. 4. On notera que les Dioscures sculptés là, côte à côte, dans la frise des dieux associés à Cybèle, sont placés à côté du véritable Arès, groupé avec une Aphrodite. Le culte d'Hélène et des Dioscures a été assez important dans l'île de Thasos ; on sait qu'il existait peut-être aussi en Macédoine, où L. Heuzey l'a signalé, notamment dans la région de Stobi (Velès); *Mission*, p. 337; cf. aussi Abramitch, *Jahresh. d. öst. Inst.*, XVII, 1914, *Beiblatt*, p. 94 sqq. D'après M. Rostovtzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 479, il faudrait, d'ailleurs, modifier l'interprétation traditionnelle : les deux

B. — Groupe thrace.

IX. — Dionysos-Bacchus et son thiase.

L. Heuzey n'a cité et étudié qu'une représentation du Dionysos thrace, trouvée par lui sur un rocher du secteur Est, hors de l'enceinte macédonienne[1].

Les documents aujourd'hui connus et qui se rapportent, soit au dieu lui-même, soit à son culte, soit à son thiase, sont les suivants :

Représentations phalliques, n° 10

Secteur I. — Dionysos imberbe, n° 5 (L. Heuzey, pl. III, fig. 2).

Secteur IV. — Dionysos imberbe (à l'Ouest du temple de Silvain) n° 301 bis.

Secteur V. — Groupe Arès et Dionysos, n° 414.

Groupe du Cavalier thrace, avec Héra, et Dionysos? (ou Hermès?), n° 418 (L. Heuzey, pl. III, fig. 4).

On peut aussi rattacher au cycle du dieu les Centaures dessinés sur un rocher, au voisinage de ce dernier groupe (n° 416).

Les deux documents d'importance essentielle, dans la série, sont : le Dionysos déjà étudié par M. L. Heuzey, et celui, nouveau, du secteur IV, qui en est comme une réplique. Le Dionysos du secteur Est n'est pas exactement de grandeur naturelle, comme l'avait écrit L. Heuzey[2]. Quelques détails importants seraient d'ailleurs à corriger, pour la description donnée de cette figure, dans la *Mission*. Un examen attentif du relief (pl. III, I) n'indique pas, comme le croyait H. Daumet, l'exis-

cavaliers n'auraient rien à voir avec les Cabires, ni avec les Dioscures, mais, dans l'ensemble, la triade représentée serait la triade iranienne (?), avec la grande Mère au centre, et le dieu solaire dédoublé.

1) Pl. III, fig. 2. L. Heuzey ne l'avait pas localisé explicitement. Cf. le commentaire, *Mission*, p. 79 sqq.

2) *L. l.*, p. 79.

tence d'une coiffure en peau (ou tête) d'animal[1], ni surtout la présence de ces petites cornes, qui avaient paru rappeler le Dionysos taureau (ταῦρος, ταυρόμορφος, βούκερως ou βουγενής), voire le Sabbazios thraco-phrygien[2]; *tous les rapprochements suggérés jusqu'ici, du fait de cette observation inexacte, sont donc caducs*[3]. Il faut signaler, par contre, une intéressante ressemblance entre la coiffure du Dionysos sculpté sur le rocher de Philippes, et certaine tête de l'*Ashmolean Museum*[4], qui montre aussi le dieu avec une longue chevelure, coiffé d'une sorte de *calathos* formant couronne et entouré de fleurs; quatre grandes roses simples évoquent, sur cet original ajustement, les fleurs macédoniennes du Bermion Oros, et les fameux jardins de Midas[5]. La nébride reproduite par le dessin de H. Daumet est *peu visible* sur la pierre : sa valeur religieuse serait expliquée par M. P. Perdrizet[6]. Il n'y a rien à tirer, malheureusement, de l'inscription mutilée primitivement gravée sur le roc, au dessous même du Dionysos ; L. Heuzey ne l'avait pas remarquée, et les lettres encore visibles ne donnent plus

1) Le sommet du rocher est brisé à gauche, et cette cassure a emporté un peu de la partie supérieure de la coiffure du dieu : on notera la forme particulière de la chevelure, qui forme de gros bourrelets à hauteur des oreilles, et tombe ensuite en mèches longues et légères sur les épaules. Il ne serait pas surprenant, en raison de ce dispositif, que le Dionysos de Philippes, archaïsant, ait eu, primitivement, des grappes de raisins suspendues aux oreilles : ce décor lui est donné sur certaines monnaies, que J. Svoronos attribuait précisément aux Dionysiens du Pangée; cf. *Journ. intern. archéol. numismat.*, XIX, 1918-1919, p. 63-68; pl. VI, 6.

2) Diodore, IV, 4, 1.

3) L. Heuzey, *Mission*, p. 80 sqq. Cf. aussi les articles *Bacchus*, *Cottyto*, et *Bendis* du *Dict. Antiq.*, *Saglio-Pottier* (F. Lenormant).

4) E.-L. Farnell, *The cults of the greek States*, t. V, pl. XXXVII, p. 247; cf. un autre Dionysos au *calathos*, *ibid.*, pl. XXXVIII, p. 248 (terre cuite de l'*Antiquarium* de Berlin, trouvée à Atalanti, dans la Locride opuntienne).

5) Sur la rose macédonienne, qui figurait notamment sur les monnaies de Tragilos, ville voisine de Philippes, cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 157 sqq.; J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 76, p. 126, p. 180-183. Sur Midas, J. Svoronos, *l. l.*, p. 173-174, p. 179-183.

6) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 40, p. 55.

aucun sens[1]. Ce texte indique, tout au moins, comme ceux qui ont été retrouvés ailleurs, que le Dionysos était bien une figure de culte; d'ailleurs, une profonde niche vide, en contrebas et à droite, servait sans doute, près de là, comme aux portes thasiennes, pour le dépôt d'offrandes[2]; l'inscription *grecque* en grandes lettres qui est située presque au-dessus, signalait probablement une interdiction religieuse[3].

Le Dionysos imberbe (n° 301 *bis*), trouvé en 1920 dans le secteur IV, à l'Ouest du temple de Silvain où Bacchus recevait un culte[4] —, à 5 mètres environ au S.-O. du *Gorgoneion* n° 301 (ci-dessus, p. 14), et dans la région du « Mên » —, est aussi un haut relief, mais mutilé, et d'une exécution d'ailleurs assez

1) En 3 lignes primitivement; le texte — une dédicace *en latin* — se rapportait sûrement à la représentation gravée au-dessus :

P · ISO M
I AIT
O

M. P. Perdrizet a signalé justement la rareté des inscriptions *non funéraires* de la région pangéenne qui se rapporteraient au culte de Dionysos. Il en cite deux : *BCH*, XXI, 1897, p. 532 (Drama), et XXIV, 1900, p. 317 (Mousga). Bacchus était associé à Silvain dans le sanctuaire même de Silvain, à Philippes; un petit torse trouvé là par M. L. Renaudin, en 1921, rappelle le Dionysos rupestre n° 5, par sa carrure d'épaules.

2) A 1m,36 de l'angle droit inférieur du cartouche de Dionysos; niche vide (0m,50 × 0m,34 en haut, 0m,37 en bas) avec un fronton (incise) triangulaire; acrotère à la partie centrale. La profondeur atteint 0m,10 en haut et 0m,23 en bas. De là (angle droit supérieur) au II de l'inscription signalée par L. Heuzey, 0m,83. Il se pourrait qu'un autel fût enterré en avant du rocher.

3) Heuzey, p. 79. On lit :

ΜΗΔ
ΠΤΟΥ

H. des lettres, en haut 0m,14; en bas, 0m,16. Première ligne : Μηδ[ενὶ ἐξέστω?

4) [On vient de trouver, près de là, dans un édicule dionysiaque (?), des lampes décorées de types bachiques, assez semblables à ceux des reliefs. La coiffure des personnages représentés est agrémentée de feuilles de lierre symboliques.]

grossière[1]. Les proportions, trapues, rappellent la figure déjà connue, — grâce à L. Heuzey, — large d'épaules et ample de poitrine; on note surtout les dimensions du cou. Le dieu n'est pas coiffé du *calathos*; mais il semblerait qu'on reconnût cette fois, sur sa tête, une dépouille d'animal, et plus précisément, le mufle de lion, parure plus ordinaire de l'Héraclès asiatique[2]. Or, un Dionysos coiffé de la tête de lion figure sur un relief de Podgori (Pangée), vu en 1920. Dans le champ à droite, on discerne le thyrse, voire peut-être plutôt la torche de pin des *oribasies* du Pangée[3]. La particularité de la coiffure est intéressante; elle rappellerait l'association, connue à Thasos dès la fin du VIe siècle avant notre ère[4], entre l'Héraclès lydien et le Dionysos de Phrygie, fils de Sémélé ou Zémélé, déesse thraco-phrygienne de la Terre[5]. Cette association s'était maintenue jusqu'à l'époque de la décadence, en Thrace[6].

Le groupe Arès et Dionysos, n° 414, du secteur V (cf. pl. III, G) nous montre, à droite, un personnage masculin s'avançant vers un petit autel quadrangulaire chargé de fruits[7], et près

1) Ni les yeux, ni le nez, ni la bouche ne sont visibles (haut. 0m,30, larg. 0m,28, prof. 0m,06).

2) S. Reinach, *Rev. Ét. anc.*, VI, 1904, p. 1-6; A. Cuny, *ibid.*, XX, 1918, p. 7 et n. 2.

3) P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 84 et n. 4.

4) IG, XII, 8, n° 356. Dionysos est désigné là comme fils de Zeus et Sémélé. [Le Dionysion archaïque de Thasos a été trouvé en 1922. On y adorait Dionysos Bromios et Pan. Une dédicace du IVe siècle, trouvée là, est ornée d'une grande tête de bélier cornu, en relief (dédicace à Dionysos)].

5) Le nom de Zémélé est fréquent en Phrygie jusqu'à l'époque romaine; cf. G. Radet, *BCH*, XX, 1896, p. 111; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 49 et n. 6.

6) G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 233 sqq. : nos 113 [région de Mesembria]; 114 [Sofia]; cf. *Rev. arch.*, 1908, II, p. 56, n° 60. M. G. Seure a peut-être tort, en raison de ce que nous apprennent par leur ancienneté les documents thasiens, de ne considérer Héraclès, sur ces documents, que comme l'un des figurants tardifs du cortège de Dionysos; voire, surtout, d'attribuer à une idée allégorique *romaine* la réunion des deux divinités.

7) Dionysos porte l'épithète d'Εὔκαρπος sur un petit ex-voto thrace; G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 233 sqq., n° 113.

duquel est arrêtée une chèvre ; le personnage, quoique maladroitement dessiné, doit être reconnu sans hésitation pour un Dionysos ; il peut avoir porté l'*himation* ou une nébride en sautoir ; sa main droite élève une grappe ; il étend la main gauche au-dessus de l'autel, dans un geste d'offrande. Le mouvement général est inspiré — de fort loin — il est vrai, de modèles praxitéliens, repris par l'art hellénistique[1] ; on en rapprocherait de nombreuses représentations thraces[2]. A l'église de Podgori, en 1920, a été trouvé encore par M. R. Dreyfus un de ces Dionysos, *coiffé de la dépouille léonine* ; il est accompagné par la petite panthère traditionnelle[3]. L'on n'est pas surpris que cette panthère soit remplacée par la chèvre, sur le rocher de Philippes ; l'animal est là pour le sacrifice, et nous savions déjà qu'on immolait des chèvres à Dionysos[4]. M. P. Perdrizet a indiqué la valeur rituelle du geste de l'élévation du raisin, presque analogue, selon lui, à la présentation « de l'épi coupé en silence », dans les mystères éleusiniens[5]. Le même savant a bien marqué le rôle important de Dionysos-Botrys dans la région du Pangée,

1) G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 237.

2) G. Seure, *ibid.* et n° 114 (deux grappes de raisin dans le champ) ; pour le geste d'offrande au-dessus de l'autel, cf. G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 578-579, n° 33 (ex-voto représentant Dionysos avec le thyrse, collection Stamoulis).

3) Mur du clocher, relief inédit ; le dieu porte la nébride ; il s'appuie sur son thyrse ; un rameau de vigne est figuré à gauche dans le champ, sans feuilles ni grappes, mais avec vrilles et *bourgeon naissant* (haut. 0m,29 ; haut. du personnage 0m,22 ; larg. totale 0m,22). Cf. aussi, pour un type de Dionysos à la nébride et à la panthère, G. Kazarow, *Jahresh. d. Oest. Inst.*, XIX-XX, 1919, *Beiblatt*, p. 43 sqq., fig. 29 (provient du kil. 12, route Istip-Radovista : au musée de Sofia).

4) Autel dionysiaque, avec sacrifice de la chèvre, près du Dionysos au *calathos* qui rappelle le relief Heuzey : cf. E.-L. Farnell, *The Cults*, V, pl. XLI, p. 256 (vase de Ruvo à Naples : Heydemann, n° 2411 ; *Monum. dell' Instit.*, VI, 37). La chèvre (Érigone) figure dans le sacrifice d'Ikarios, au *proskénion* du théâtre d'Athènes. Sur *la chèvre aux cornes d'or*, comme démon des minières, et sur son rapport possible avec le Dionysos suzerain d'Asyla, la colline riche en or, dans le voisinage de Philippes ; cf. L. Heuzey, citant P. Belon ; *Mission*, p. 59-60.

5) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 90.

où il avait ses mystères, à partir du IIe siècle de notre ère[1].

M. P. Perdrizet avait écrit en 1910 : « Aucun témoignage ne permet d'affirmer que le φαλλός jouât un rôle en Thrace, dans le culte dionysiaque[2] ». On aurait trouvé même un « indice contraire » dans le fait qu'Hérodote, connaissant bien la Thrace et le culte thrace de Dionysos, pensait néanmoins devoir attribuer les phallophories du culte grec plutôt à l'influence de l'Égypte[3]. La découverte récente de symboles phalliques, très apparents, sur les rochers de Philippes (n° 10, pl. III, J) soulève un doute sérieux contre cette théorie, qui avait sans doute été présentée de façon trop absolue[4]. Si les autres représentations dionysiaques des rochers de Philippes sont considérées comme pouvant nous fournir quelques témoignages sur la religion thrace antérieure à l'ère romaine, il n'est guère possible de négliger, comme tardive et datant du temps de l'abus du syncrétisme, l'apparition de tels symboles. Or, M. P. Perdrizet lui-même n'a pas cru devoir suivre H. Bulle[5], lorsqu'il prétendait distinguer du thiase dionysiaque les κονίσαλοι θεοί[6] des monnaies pangéennes : Silènes et Centaures, qui sont figurés en ravisseurs de Nymphes, et, traditionnellement, comme ithyphalliques[7]. Dès

1) *Ibid.* M. P. Perdrizet n'a pas pensé, à vrai dire, que le Dionysos thrace eût été, aux origines du moins, un dieu du vin ; cf. *Cultes*, p. 53-60 ; mais à propos de ce qui est dit, dans sa démonstration, sur le témoignage négatif des monnaies pangéennes, quant à la théorie du Dionysos-Sabbazios, *dieu du vin*, on objectera certains résultats de l'étude récemment consacrée par J. Svoronos, aux monnaies archaïques des Dionysiens du Pangée ; cf. *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 63-68.

2) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 72.

3) Hérodote, II, 48-49. A Samothrace, on avait dit à Hérodote que l'ithyphallisme de l'Hermès des îles du Nord (cf. ci-dessus, p. 20) était une tradition pélasgique.

4) M. P. Perdrizet pensait que tout ce qu'il y a de phallique dans le culte de Dionysos, sous la forme grecque, était l'héritage d'une antique religion agraire et naturaliste ; *Cultes et mythes du Pangée*, p. 72.

5) *Die Silene in der archaischen Kunst*, 1893, p. 29.

6) *Schol. ad epist. Synesii*, 32, où ils sont rapprochés de la déesse thrace Cottyto.

7) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 58.

lors, l'ithyphallisme eût trouvé assez naturellement sa place dans la religion dionysiaque, et il n'est pas sûr, au contraire, que la Thrace y ait répugné[1].

Les deux Centaures (n° 416, pl. IV, K) qui ont été dessinés — gravés plus que sculptés — sur un rocher du Ve secteur, à l'Ouest de la ville, avaient échappé à l'attention, jusqu'en 1920. Eux aussi appartenaient vraisemblablement, comme les Silènes, au cortège du Dionysos thraco-macédonien ; à Philippes, ils rappellent les statères au type du Centaure enlevant une femme, monnaies des Létaiens, Orreskiens, Pernaiens, Zaicléens[2], et aussi des Dionysiens du Pangée, d'après J. Svoronos[3]. La principale figure de Centaure des rochers de Philippes ne porte toutefois aucun attribut dionysiaque; mais, de ses deux mains, le génie chevalin élevait, au-dessus de sa tête, une sorte de voile en dais, que l'on connaît surtout par des représentations orientalisantes[4].

Resterait à mentionner la représentation figurée sur une scène à trois personnages du secteur IV — à la limite occidentale de l'enceinte de la ville —, scène déjà remarquée par L. Heuzey, et dont H. Daumet a donné un bon dessin. Le personnage nu placé à droite peut être, comme on l'a dit, soit Hermès porteur d'une bourse[5], soit, en raison du thyrse(?), un

1) Le Mercurius du temple de Silvain était ithyphallique (ci-dessus, p. 136). On notera la présence de Centaures sur les statères des Dionysiens du Pangée ; cf. J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, *l. l.*, p. 68 et pl. VI, 5. M. G. Seure a signalé sur un relief d'Izvor (région de Philippopolis, dans le Rhodope) un curieux relief du Cavalier thrace avec un serviteur ithyphallique, cramponné à la queue de la monture, *comme l'est le Silène (également ithyphallique) qui paraît dans la même posture à côté d'un Dionysos à cheval*, sur la stèle de Melnik ; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, pl. II et p. 21 ; G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, n° 86, p. 240 sqq.

2) J. Svoronos, *l. l.*, p. 63.

3) J. Svoronos, *ibid*,, p. 68, et pl. VI, 5.

4) P. ex., W. H. Ward, *Amer. Journ. of arch.*, III, 1899, p. 24, fig. 29 ; p. 26, fig. 33 ; p. 27, fig. 34; Milani, *Studi e materiali*, I, p. 216 sqq , fig. 62 sqq.

5) Cf. ci-dessus, p. 135.

Dionysos à la grappe de raisin, que l'on rapprocherait, en ce cas, de celui du groupe Arès et Dionysos[1].

X. — Le cavalier thrace.

L. Heuzey avait fait connaître déjà deux reliefs se rapportant au culte de cette divinité indigène de la Thrace[2], protec-

1) Cf. ci-dessus, p. 140.

2) La bibliographie des publications qui concernent le Cavalier thrace s'est beaucoup enrichie depuis l'époque de la *Mission*. On ne pourrait citer ici que les études principales. Sur les représentations du dieu dans la grande sculpture, cf. le relief [d'une porte d'enceinte ?] de Thessalonique, au Musée de Constantinople ; G. Mendel, *Catal.*, II, n° 492 (31), p. 172 sqq. C'est le plus grand des documents connus ; sur le dieu cavalier comme *Propylaios* : G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 382 sqq. ; O. Weinreich, *Athen. Mitt.*, XXXVIII, 1913, p. 62 sqq. ; sur un relief, comparable, de Karagatch, à Sofia, cf. *C. R. Acad. Inscr.*, 1900, p. 362 sqq. Un document important pour l'origine du type est un relief d'Abdère, de style soigné et de date antérieure à l'ère chrétienne ; cf. Ch. Avezou et Ch. Picard, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 118 sqq. (fig. 8) ; G. Kazarow, *Arch. Jahrb.*, XXXIII, 1918, *Anzeiger*, p. 50-51, fig. 55. Le type du dieu rappelle le Dexiléos du Céramique ; il y a là sans doute un des modèles générateurs du Cavalier des ex-voto thraces ; cf. en ce sens, B. Schröder, *Römisches-germanisches Korrespondenz-Blatt*, VII, 1914, n° 3, qui fait dériver de la stèle d'Abdère toute la série des ex-voto au dieu cavalier des régions rhénanes ; G. Seure, *Rev. arch.*, 1919, II, p. 149, n. 4, a indiqué certaines réserves à faire sur cette filiation. Le culte du Cavalier thrace a été étudié, en général, par P. Perdrizet, *BCH*, XXIV, 1900, p. 374 ; *Cultes*, p. 20, n. 3 (avec bibliographie jusqu'en 1910). Depuis lors, cf. principalement, G. Kazarow, *Archiv. f. Religionswissensch.*, XV, 1912, p. 153-161 (avec bibliographie, p. 153) ; *Klio*, XII, 1912, p. 355 sqq. (*Zalmoxis*) ; *Xenia de l'Université d'Athènes*, 1912, p. 108 sqq. (avec une liste des principales epithètes du dieu en Thrace, p. 110 sqq.) ; *Real-Encycl. Pauly-Wissowa, Supplem.*, p. 1132 sqq. ; G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 582-595 (avec notes sur divers sanctuaires du dieu connus en Thrace, p. 582, n. 2) ; *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 137-166, 239-261, 382-390 ; M. G. Seure a été amené, en outre, à examiner de nombreux types de Cavaliers thraces, en ses diverses publications (il en a recueilli plus de 600, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 584) ; cf. : *Archéologie thrace*, dans la *Rev. archéol.* ; 1911, II, 301-316, 423-449 ; 1912, I, 319-336 ; II, 255-276 ; 1913, I, 45-76 (cf. principalement p. 67 sqq.) ; II, p. 225-252 ; 1914, II, p. 54-66 ; 1915, I, p. 71-93 ; II, p. 165-208 ; 1916, I, 359-386 ; 1917, I, p. 158-188 ; 1918, I, p. 76-91 ; 1919, II, p. 133-172 ; p. 333-361. — Sur la diffusion du culte du dieu thrace en Égypte, cf. P. Jouguet et G. Lefebvre, *C. R. Ac. Inscr.*, 1902, p. 354 ;

trice des chevaux et ennemie des fauves; mais il ne paraît pas s'être arrêté à une interprétation ferme de telles figures. A propos du Cavalier de la rue à l'Ouest du rocher de Silvain (secteur IV[1]) il ne décidait pas entre un Dioscure, bizarrement isolé à son goût, et un Mên cavalier, qu'il eût trouvé, dit-il, étrange de voir figurer en chasseur. Il n'a donné aucune explication à propos d'une seconde figure du Cavalier, dans un groupe de trois personnages, trouvé au delà, vers l'Ouest, et remarqué aussi par nous [secteur V, n° 418][2].

Divers reliefs nouveaux, intéressants pour l'étude de la personnalité du dieu thrace, ont été découverts tant en 1914 qu'en 1920. Ces documents permettent d'ajouter quelque peu à ce que nous savions jusqu'ici d'une grande divinité indigène, véritable parèdre, à Philippes, de la Bendis chasseresse[3].

Secteur I : Cavalier au pétase, marchant à côté de son cheval, n° 11.

Cavalier chargeant, brandissant la lance (deux représentations), n° 9.

Secteur IV : Cavalier chassant (L. Heuzey, pl. III, fig. 3), n° 308.

Secteur V : Cavalier abattant un homme (menacé par des chiens?), dédicace de Venustus, n° 403.

Cavalier, n° 412.

Cavalier du groupe L. Heuzey [pl. III, fig. 4], n° 418.

P. Perdrizet, *Rev. Ét. anc.*, VI, 1904, p. 159, et *Cultes et mythes du Pangée*, p. 20, n. 3; G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX, 1920, p. 237 sqq.; G. Daressy, *ibid.*, XXI, 1921, p. 7 sqq. (avec indication de monuments syriens). Le Héros cavalier est aussi connu en Asie-Mineure; cf. Kazarow, dans Pauly-Wissowa, *l. l.*, p. 1146-1147.

1) *Mission*, p. 85, pl. III, fig. 3.

2) *Mission*, p. 86, pl. III, 4 (cf. ci-dessus, p. 9).

3) Ce fut en somme l'Apollon des Thraces, un « dompteur mâle », associé à la πότνια des peuples du Nord (cf. P. Perdrizet, *Rev. arch.*, 1904, I, p. 26; G. Kazarow, *Klio*, XII, 1912, p. 358). Il est figuré parfois avec une Artemis cavalière; cf. G. Seure, *Rev. Ét. gr.*, XXV, 1912, p. 39-41. On sait qu'un sanctuaire d'Artémis Polô a été trouvé à Thasos.

Les deux documents principaux sont les ex-voto de P. Rufrius Proculus, et de Venustus.

Le Cavalier de l'ex-voto de P. Rufrius Proculus (secteur I, n. 2, pl. IV, L) est d'un type, à notre connaissance, assez rare. Monté sur son cheval qui galope vers la droite[1], il est bien représenté *dans l'action de vénerie*, puisqu'un animal, loup ou sanglier, fait face à son cheval, et s'élance sous les pattes d'avant de la bête cabrée. Toutefois, le dieu n'est figuré ni avec le poignard des Thraces machérophores, ni avec l'épée, ni avec la lance ou l'épieu; ses deux mains levées supportent, l'une un disque (à gauche), l'autre quelque objet indistinct, qui peut être soit un vase chargé de fruits, soit un rhyton, soit peut-être aussi un oiseau chasseur ; à l'arrière, on voit un second disque dans le champ du relief. M. G. Seure a déjà publié un cavalier thrace tenant une patère, sur un ex-voto des environs de Philippopolis (Izvor)[2]. Ce document montre bien que le dieu thrace *pouvait être, à l'occasion, représenté sans armes*[3]. La figuration des rochers de Philippes reste du moins bizarre, puisque l'animal placé sous l'avant-train du cheval atteste, malgré tout, que le dieu invoqué était un génie-chasseur[4] ; cette ano-

1) C'est la direction constante, à part de très rares exceptions ; cf. G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 588, n. 1.

2) *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 154, n. 2 ; p. 163 ; p. 243-245, n° 87. Cet exemple n'est pas isolé ; cf. p. 163, n. 1 ; p. 244, n. 3. Dans les reliefs du Cavalier foulant un gisant, où paraît un syncrétisme surtout mithriaque (cf. ci-après, p. 33 sqq), il arrive aussi que le Cavalier n'ait pas d'armes.

3) M. G. Seure observe qu'en ces occasions le cheval du dieu marche au pas : ce qu'indiquerait la *chlamys* inerte le long du dos, et la pose même de la monture ; de plus, le dieu à la patère serait souvent assimilé à Asclépios ou Silvain ; *l. l.*, p. 244-245. M. G. Seure a noté, sur ce genre de représentation, l'influence de la sculpture funéraire grecque, qui représentait souvent le mort héroïsé avec la coupe des libations (p. 163, p. 245). Je ne crois pas pourtant, pour ma part, qu'il faille trop relever la valeur de cette influence ; ce sont surtout, sans doute, des raisons religieuses qui, là comme ailleurs, ont déterminé le choix des attributs.

4) On notera que le Chasseur thrace est parfois figuré chassant le sanglier avec un bouclier ; M. G. Seure a tenté d'expliquer cette figuration, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 162-163.

malie encouragerait à reconnaître ce qui est tenu sur le poing droit du cavalier, pour un faucon, oiseau de vénerie. L'état du relief est trop fruste pour qu'on puisse arriver, à ce sujet, à quelque détermination précise. Si l'interprétation paraissait acceptable, on se souviendrait que l'invention de la fauconnerie était parfois attribuée aux Thraces[1], qui n'avaient fait peut-être que divulguer, en Phrygie et en Ionie, un usage des Hittites[2]. Le rhyton, ou le van s'expliqueraient par un emprunt, nullement bizarre, aux symboles cultuels ordinaires du thiase bachique[3]. Les deux disques, dont la figuration est certaine, paraissent les plus inattendus; je ne croirais guère à des patères, dont la position verticale serait insolite, ni même à des tympanons, dont on ne saurait rien rapprocher. Sans doute faut-il s'en tenir — en raison de l'assimilation fréquente du dieu Cavalier avec Apollon, chez les Thraces — à l'idée même du *disque*, et rappeler ici le disque des Péoniens (δίσκος βραχύς)[4], symbole du soleil, que les Macédoniens portaient au bout d'une perche dans les processions sacrées, et dont les représentations abondent dans la numismatique de la région pangéenne[5].

1) A.-J. Reinach, *Rev. Hist. relig.*, LXI, 1910, p. 372.

2) *Rev. Hist. relig.*, LXVII, 1913, p. 296 ; le monstre léontocéphale de Zendjirli, appelé « dieu de la chasse », porte un faucon perché sur le bras avec lequel il a saisi un lapin ; cf. J. Garstang, *The Land of the Hittites*, p. 283, n° 4 (cf. aussi n°s 5-6). Les Mouski et les Phrygiens, proches parents des Thraces, connaissaient certainement les usages des Hittites, avec lesquels ils avaient été en contact hostile, et dont ils avaient contribué à ruiner l'empire.

3) Centaure au canthare sur les monnaies de Lété (E. Babelon, *Traité*, p. 1115, n° 1560). Le van aux fruits rappellerait l'épithète d'Εὔκαρπος donnée à Dionysos en Thrace ; cf. ci-dessus, p. 24, n. 7. Sur les rapports de Dionysos et du Cavalier thrace, en général, cf. P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 21 sqq.

4) Maxime de Tyr, 8, 8 ; Miss Harrison, *Themis*, p. 465.

5) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1819. Le dieu thrace était assimilé souvent à Apollon ; cf. G. Seure, *Rev. Et. gr.*, XXV, 1912, p. 26, n. 6 ; G. Lefebvre, *Annales Service*, XX, 1920, p. 244. On le voit parfois, en Égypte, figuré avec un nimbe lumineux autour de la tête ; G. Lefebvre, *l. l.*, p. 247 (fresques de Théadelphie).

L'inscription se lit : *Deo magno Re[g]e* (pour *Regi*)[1]
P. Rufrius Proculus
ex imperio.

La formule « ex imperio » était déjà connue à Philippes. Elle indique, ici comme ailleurs, un ordre divin, manifesté par quelque moyen surnaturel, et qui avait décidé de la consécration de la dédicace[2]. P. Rufrius Proculus n'était pas encore apparu dans la prosopographie de la région[3]. A la première ligne, l'épithète divine est fort instructive pour nous[4]. On connaît l'hypothèse de Tomaschek[5], à propos de Ῥῆσος (Ῥαίζδος), nom du dieu chasseur dans le Rhodope, « le premier des mortels et le roi des Thraces[6] », tué sous Ilion, et dont le corps fut rapporté par les Athéniens à Ennéa-Hodoi, sur le Strymon[7]. Le mot serait apparenté de près au latin *Rex*. Or nous avons ici, à ma connaissance, la première mention de l'épithète *Rex* sur un ex-voto au dieu-cavalier. Il serait à noter qu'on a été renseigné surtout sur la légende de Rhésos, à Amphipolis, par

1) Il n'est pas permis de lire : RH[ES]O,
ce qui eût été assez tentant ; on a : RF▨E
(l'E final est certain) ; il ne manque, avant lui, qu'une lettre ; l'emploi fautif de la forme de l'ablatif n'est pas un fait isolé.

2) Ci-dessus, p. 11.

3) Un L. Proculus (probablement un affranchi) fait partie des Cul[tores collegi]i Silvani, sur la IVe inscription du rocher du *téménos* de Silvain ; l. 5 (inscription revue).

4) Cf. P. Perdrizet, *Cultes*, p. 20 sqq. ; p. 21, M. P. Perdrizet suppose que le nom réel du dieu n'était révélé qu'à ses initiés. On eût pu songer ici à une épithète locale, mais je n'en ai pas trouvé qui s'accordât avec les lettres conservées (cf. G. Kazarow, *Xénia de l'Univers. d'Athènes*, 1912, p. 111 : θεῷ μεγάλῳ Ἑρμηρύλα, sur un autel de Kovatschevo, N.-O. de Melnik (Macédoine) ; p. 112 : θεῷ ἐπηκόῳ μεγίστῳ Αὐλαρχηνῷ, à Stara-Zagora = Augusta Trajana) ; etc. ; liste (complète jusqu'en 1918), dans G. Kazarow, *RE.*, *l. l.*, p. 1141 sqq.

5) *Die Alten Thraker*, II, 1, 53 ; cf., dans le même sens, A. Cuny, *Rev. Ét. anc.*, XI, 1909, p. 211-215 ; *contra*, Bürchner, Pauly-Wissowa, *RE.*, *s. v.* Ῥῆσος, p. 625. On sait que la tragédie de *Rhésos* n'est pas d'Euripide, et qu'elle serait à dater environ du milieu du IVe siècle.

6) *Rhésos*, v. 931.

7) Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 1-28.

l'historien Marsyas, né à Philippes[1] et auteur de Μακεδονικαὶ ἱστορίαι. M. P. Perdrizet a signalé les traces d'un culte probable de Rhésos à Amphipolis, Ænos, et Byzance[2]. Ce roi légendaire était encore adoré par les Besses du Rhodope, au IIIe siècle de notre ère. C'était un héros guérisseur, qui pouvait envoyer des songes : d'où, sans doute, à Philippes, l'ex-voto de P. Rufrius Proculus. En somme, la langue thrace aurait gardé, sous la forme Rhésos — comme nom ou surnom d'une divinité locale, — l'indo-européen* rēg (rēz en thrace), qui devait périr ailleurs, en Europe orientale : et ainsi, les poètes grecs qui ont parlé de Rhésos comme d'un *roi* des Thraces auraient — consciemment ou non, d'après M. P. Perdrizet — conservé le souvenir du sens originel du mot. Il est assez curieux de le voir ici reparaître à l'époque latine. Le relief de P. Rufrius Proculus semble, on le voit, important, pour l'étude du type du Cavalier thrace, étant donnée la rareté relative des documents non funéraires qui se rapportent au culte de cette divinité.

D'intérêt comparable est, au Ve secteur, la pierre, de dimensions exceptionnelles (pl. IV, M), qui porte la dédicace de Venustus (n° 403). Elle se trouve sur un gros bloc, actuellement détaché du rocher, à 10 mètres environ à l'Ouest d'une dédicace de Licinius Valens en l'honneur de Diane. Le sujet est encadré dans un vaste *naiskos* à fronton, dont la forme générale est dessinée avec un faible relief[3]. Sur le fronton, on reconnaît un personnage couché, dont le type est difficile à bien discerner. M. L. Renaudin, qui a trouvé cet important document, a pensé d'abord à une femme; je croirais plutôt à une figure virile. Au-dessous, le cavalier est représenté entre deux arbres, et chargeant, vers la droite, au galop, sur sa monture qu'il maintient de la main gauche : de la main droite, il brandissait une arme disparue : épée, épieu, ou lance. Le cheval, solide, est

1) *Schol. Val. Eurip.*? *Rhesi*, 346; Schwartz, II, p. 335.

2) *Cultes et mythes du Pangée*, pp. 19-20, n. 1 et 2 de la page 19.

3) Haut. 0m,92, avec le fronton (0m,15) et le cartouche de l'inscription (0m,17). La profondeur moyenne du relief n'est que de 0m,01.

de race thrace, et porte une longue queue touffue, que le sculpteur du relief a détaillée avec quelque soin[1]. En général, les proportions du cavalier et de la monture sont assez justes, sur cette grande représentation, malheureusement usée, mais qui compterait parmi les moins médiocres de la série[2]. Les particularités notables du document sont les suivantes : 1°) le sanglier, traditionnel, est remplacé par un homme demi abattu, non gisant, qui semble s'effondrer sous les pieds du cheval, ou par la violence du coup que lui porte le dieu cavalier ; 2°) près de cet homme à terre, on distingue, entre les jambes du cheval cabré, non pas un animal, mais plusieurs, qui, quoiqu'assez maladroitement indiqués, semblent être des chiens ; on en compterait jusqu'à quatre.

Pour la figure à demi-couchée du fronton, il ne serait pas invraisemblable, en raison des *influences mithriaques*[3] *sensibles, comme je l'indiquerai, pour plusieurs détails de cette représentation, sinon pour l'inscription*, de penser aux personnages dessinés en semblable posture sur certains bas-reliefs mithriaques. On les interprète soit comme Saturne[4], soit comme Oceanos[5], ou Sol[6] ; s'il s'agit d'une femme, nous pourrions penser à la Tellus[7] de certains ex-voto au dieu iranien. J'inclinerais plutôt vers

1) Sur le type des chevaux thraces, leur encolure, leur vigueur, sur la représentation typique de leur queue touffue, cf. G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 155, n. 2. Sur le transfert de ce type en Egypte, G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX, 1920, p. 245-246.

2) Sur le type et la date probable des reliefs rupestres de Philippes, cf. ci-dessus, p. 1-2.

3) Sur d'autres influences mithriaques à Philippes, cf. ci-après, p. 184 sqq.

4) F. Cumont, *Textes et monum. fig. relatifs aux mystères de Mithra*, II, n° 85, fig. 78 (p. 245-246) ; cf. aussi, t. I, p. 156.

5) *Ibid.*, II, p. 294-295, n° 167 (bord inférieur, à droite) ; cf. les fig. 151, 152, etc., et t. I, p. 155-156, p. 177-178 ; F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, p. 140, fig. 19.

6) *Textes et monum.*, II, p. 312, n° 194, fig. 170 (deuxième « grotte » de la *prédelle*) ; cf. aussi, pl. V, à la p. 346.

7) *Textes et monum.*, I, p. 154 (Tellus est représentée là nue, couchée sur le sol, le coude gauche appuyé sur une corbeille de fruits).

l'hypothèse de Sol, en raison des détails que je crois discerner, d'accord avec M. L. Renaudin, de chaque côté du personnage figuré; on verrait là les serpents mêmes qui accompagnent la représentation de Sol (ou d'Oceanos), sur les reliefs mithriaques[1].

Plus difficile encore à expliquer est le personnage à demi gisant du tableau principal, que semblent flairer les quatre animaux (chiens?) On constatera tout d'abord que cette représentation, nouvelle à Philippes, et, à ma connaissance, dans toute la région, n'est pas absolument insolite. Il faut ici rappeler, sans aucun doute, la série de ces curieux et énigmatiques ex-voto de pierre ou de métal[2], plus fréquents dans les pays danubiens, — et témoins, dit M. F. Cumont[3], d'une « religion inconnue » —, où le Cavalier thrace, soit seul, soit héraldiquement associé à une figure similaire (le couple évoquant ainsi celui des Dioscures)[4] foule aux pieds un gisant, qui

1) P. ex., *Textes et monum.*, p. 294-295, fig. 167. Hélios recevait un culte à Thasos à l'époque romaine impériale, seul ou assimilé à Sérapis (*BCH*, XLV, 1921, p. 167-168)

2) M. G. Kazarow a consacré une étude, citée ci-dessus, à cette série spéciale; cf. *Archiv f. Religionswissensch.*, XV, 1912, p. 153-161; il y mentionnait (p. 153) diverses publications antérieures à la sienne, et où certains types du Cavalier piétinant un adversaire avaient été déjà commentés. L'étude de M. G. Kazarow complète et corrige, pour les documents du musée de Sofia, celle de Dobrusky, *Archäol. Mitteil. des Nationalmuseums in Sofia*, 1907, I, p. 140 sqq.; cf. depuis lors, G. Kazarow, art. *Heros (thrakischer)*, dans Pauly-Wissowa, *R. E.*, *Suppl.*, p. 1148 (bibliographie sur la série danubienne); cf. aussi les observations de F. Cumont, *Textes et monum.*, II, p. 526-527, avec une bibliographie à rapprocher de celle qu'a donnée ensuite M. G. Kazarow pour la Bulgarie; enfin, principalement pour la Dacie, Antoniseu, *Cultul Cabirilor in Dacia*, 1889. M. F. Cumont annonçait une monographie de von Schneider sur le sujet; je ne crois pas que cette étude ait déjà paru. La part de l'influence iranienne sur les monuments de cette série a été étudiée par M. Rostovtzeff, *Die Vorstellung über die monarch. Gewalt in Skythien und Bosphoros*, *Izwestija d. K. arch. Kommission*, XLIX, 1913 (en russe), p. 23 sqq., cf. *REG*, XXXII, 1919, p. 479.

3) *Textes et monum.*, II, p. 526-527.

4) Sur la confusion du Cavalier thrace avec les Dioscures, à l'époque favorite du syncrétisme, cf. E. Strong, *Apotheosis and after life*, p. 75, n. 27.

est, généralement, complètement allongé à terre[1]. On a signalé justement combien de telles figurations avaient pu servir à justifier le passage des pouvoirs du Cavalier thrace à Saint Georges, qui est encore un des plus grands patrons du christianisme en Thrace et en Macédoine; on sait qu'il est généralement représenté terrassant un ennemi, symbole du génie du mal[2]. La représentation de Philippes montre le combat au moment où l'adversaire s'affaisse et va succomber. Sur les reliefs thraces qui ont pu permettre l'identification, la sainteté *mystique* de la scène est généralement marquée par la présence d'une femme — ou de deux femmes symétriquement opposées — qui font le geste de mettre un doigt sur leur bouche[3]. M. F. Cumont, au sujet de ces documents, — où les représentations accessoires, quoique nombreuses et très variables, attestent communément l'influence du symbolisme mithriaque[4], — s'est contenté de citer « l'opinion la plus pro-

Pour l'association des Dioscures au culte de Mithra, F. Cumont, *Textes et monum.*, I, p. 85-86; les Dioscures sont à l'occasion groupés héraldiquement, comme les deux Cavaliers thraces, autour du dieu léontocéphale, qui tient alors la place de la femme debout, dans les documents étudiés par G. Kazarow. Cette symétrie rappelle divers documents thasiens inédits, avec les Dioscures (?) figurés de chaque côté de leur sœur Hélène (?); sur le culte des Dioscures à Philippes, cf. ci-dessus, p. 20. J'ai rappelé qu'il y avait également à Thasos un sanctuaire d'Artémis Pôlo (la Cavale). Or cette déesse était une πότνια ἵππων, qui avait dû être groupée avec des chevaux affrontés, et dans la position du personnage féminin qui paraît, comme figure centrale, sur les reliefs de G. Kazarow.

1) Dans la série des documents étudiés par G. Kazarow, on notera toutefois le n° IV, où le personnage vaincu est représenté, comme à Philippes, à demi gisant.

2) G. Seure, *Rev. Ét. anc.*, XIV, 1912, p. 254-255, et n. 1 de la p. 255; E. Strong, *Apotheosis and after life*, p. 275, n. 27. Cf., pour une confusion du même genre, au sujet des Dioscures cappadociens, H. Delehaye, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*.

3) C'est le « favete linguis » des cérémonies religieuses latines et des mystères; cf. G. Kazarow, *l. l.*, n°s IV, VI, VIII.

4) P. ex., le groupe du cratère, du lion, et du serpent. Le « banquet » est aussi schématiquement représenté par la *mensa tripes*, sur laquelle est généralement allongé un énorme poisson. Pour un fragment où paraît la divinité léontocéphale en Héracliès, cf. F. Cumont, *Bull. arch. du Comité des trav. historiques*, 1896, II, p. 58 sqq.

bable », à savoir qu'ils se rattacheraient « aux cultes de la Thrace, répandus dans l'empire romain par des troupes originaires de ce pays ». Cette conclusion provisoire n'a été acceptée ni par M. G. Kazarow, ni par M. G. Seure. M. G. Kazarow a remarqué la rareté des types de la série dans les régions proprement thraces, surtout au Sud; il constate qu'on connaissait seulement huit spécimens de cette représentation, en Thrace proprement dite, jusqu'en 1912, tandis que la série est beaucoup mieux représentée dans les pays danubiens[1]. M. G. Seure, à son tour, aboutit à des conclusions similaires; il croit les reliefs et documents de la série plutôt *asiatisants*, mithriaques; ils n'auraient subi que superficiellement l'influence thrace; ils resteraient le produit « d'un syncrétisme grossier, qui a dû s'établir dans l'imagination de soldats orientaux sectateurs de Mithra, à la suite de leur vie commune avec d'autres soldats d'origine thrace[2] ». Le relief nouvellement trouvé à Philippes, et dont la localisation ne prête à aucun doute, apportera certainement un élément important à l'étude de ce problème d'influences. Il n'est guère douteux que le relief de Philippes traduit lui-même une influence mithriaque, — nullemement insolite, puisque, comme on le verra — d'autres traces des cultes iraniens se sont rencontrées dans la région. L'ex-voto de Venustus paraît d'ailleurs devoir trouver place parmi les plus anciens documents de cette série complexe, qui révèle la diffusion de symboles des mystères mithriaques[3]. Le doublement héraldique de la figure du cavalier semble bien, en effet, une invention postérieure, ainsi que l'idée de représenter l'adversaire complètement abattu et allongé sur le sol, piétiné par un cheval immobile.

C'est un thème de *chasse à l'homme* que représente le relief

1) *L. l.*, p. 161.

2) *Rev. Et. anc.*, XIV, 1912, p. 243, n. 4, et p. 244.

3) On notera que l'ex-voto de Philippes n'est pas encombré d'accessoires, et que la distribution des sujets, tout au moins, y révèle plutôt une tradition artistique grecque.

de Philippes. Il est ainsi plus près des stèles du Chasseur thrace poursuivant le sanglier, et, tout à la fois, plus près du type du Cavalier combattant, dont le Dexiléos du Céramique offrait un premier modèle plastique, probablement générateur, — au point de vue artistique, — de toute la série.

M. G. Seure a pensé que sur les reliefs où transparaît un syncrétisme mithriaque, l'idée de la chasse à l'homme avait perdu toute valeur religieuse spéciale; elle dériverait simplement, sinon consciemment : d'abord, de représentations comme celle du Dexiléos du Céramique — où, en effet, le hoplite renversé, à demi gisant, n'a pas été oublié par le sculpteur; puis, de plus près, de toutes ces stèles de Norique, Dalmatie, ou Pannonie[1], sur lesquelles on voit un cavalier romain — légionnaire ou auxiliaire —, foulant aux pieds un ennemi. Cette interprétation, qui n'est pas négligeable, s'oppose à toutes celles qui voyaient, dans les représentations étudiées par G. Kazarow, une allusion à des mystères plus ou moins connus; allusion surtout marquée par le geste de la femme : de son doigt porté devant la bouche, elle recommanderait le silence[2]. Mais à mon sens, il faut penser, en opposition avec M. G. Seure, *que l'idée religieuse restait plus omoinus prépondérante dans ces représentations*; l'on demeure assez fondé à y chercher quelque symbolisme : la représentation d'un triomphe sur l'esprit du mal[3]. Je note qu'à ce sujet encore, la découverte de Philippes pourra être instructive : le curieux cavalier de l'ex-voto de Venustus n'est pas seulement représenté dans l'acte de la chasse à l'homme; la figuration comporte un détail insolite, celui des animaux — des chiens, sans doute — qui semblent flairer ou attaquer l'adversaire du dieu, tombé à terre. Est-ce là aussi un souvenir inconscient du thème traditionnel de la curée? Mais alors, pourquoi tant de chiens, au lieu de celui, qui, d'ordinaire, seul,

1) *Dict. antiq. Saglio-Pottier*, fig. 2739, 2741; cf. G. Seure, *Rev. Ét anc.*, XIV, 1912, p. 160, n. 4, 1 b.

2) E. Strong, *Apotheosis and after Life*, p. 275, n. 27.

3) E. Rostovtzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 479.

fait face au sanglier forcé? Cette bizarrerie oblige, je crois, à se souvenir ici d'un mythe qui nous ramènerait vers la Thrace pangéenne. M. P. Perdrizet a mis en lumière les traits communs existant entre le Cavalier et ce Dionysos thrace, qui a été essentiellement aussi, sous sa forme indigène, un θεὸς ἄγριος, ἀγριώνιος, ὠμάδιος, ἀνθρωποῤῥαίστης, ὠμήστης[1]. Les rites de son culte admettaient des sacrifices humains sanglants[2]; certains mythes groupés autour de sa vie légendaire, ceux de Penthée, d'Orphée, et de Lycurgue principalement, commentent l'« *inhumanité* » du dieu ou de ses compagnons ordinaires. Je ne crois pas qu'on puisse trop oublier ce caractère, lorsqu'on étudie les stèles au Cavalier piétinant un ennemi abattu. Mais, spécialement à propos du relief de Philippes, je rappellerai ici certains détails particuliers de l'aventure de Lycurgue l'Édone, le farouche roi du Pangée, persécuteur des Ménades, dont l'histoire tragique pouvait avoir laissé un souvenir particulièrement vif à Philippes. Il y a au moins une version de la légende, dans laquelle il est abattu par Dionysos cavalier et chasseur. Le dieu le fit, dit-on, déchirer *par ses panthères*, sur le Rhodope[3]. Or la panthère dionysiaque aurait été, d'après Drexler, figurée sur un sarcophage du Palais Borghèse, qui nous donne une représentation du meurtre d'Ambrosia par l'Édone furieux[4]. Que l'on se reporte au document : on conviendra que c'est *un chien* que le sculpteur a là nettement représenté, près du roi levant la double hache

Je remarque par ailleurs les rapprochements légitimement établis entre le nom de Lycurgue et le mot λύκος[5]. Or, le Cavalier thrace est quelquefois représenté attaquant le loup[6].

1) *Cultes*, p. 72 sqq. G. Kazarow, art. *Heros*, *RE.*, *l. l.*, p. 1141, *s. v.* Ἄγριος (où le sens du mot est mal compris : Gottheit des ländlichen Lebens).

2) *Ibid.*, p. 73.

3) Hygin, fab. 132. Cf. Drexler, dans W. Roscher, *Lexic.*, *s. v. Lykurgos*.

4) Zoega, *Abhandl.*, pl. I; cf. W. Roscher, p. 2202, fig. 4. Drexler a cité trois autres exemples de la représentation des « panthères (?) » ; cf. *l. l.*, p. 2201.

5) Drexler, *l. l.*, p. 2203.

6) Ci-dessus, p. 30 ; cf. G. Seure, *Rev. Et. anc.*, XIV, 1912, p. 154, n. 4 ; pour la représentation d'autres animaux chassés, *ibid.*, p. 155.

D'autre part, on connaît des représentations du Cavalier en chasse, avec au moins *trois* chiens[1]. On n'oubliera pas que sur les reliefs mithriaques, le chien vient lécher le sang qui coule de la plaie du taureau, lorsque celui-ci, à demi gisant, est immolé par le dieu phrygien. L'ensemble de ces observations tendrait à prouver que le Cavalier des rochers de Philippes n'est pas un type d'importation; ou que, tout au moins, dans le syncrétisme assez complexe dont témoigne l'ex-voto de Venustus, entrèrent sans doute aussi certains éléments purement thraco-macédoniens, plus particulièrement *pangéens*.

L'inscription présente malheureusement de graves difficultés de lecture ; son interprétation reste assez incertaine[2].

D · P · INC · EX · INP| (*sic*) *D(eo) p(atrio) in(vi)c(to?)*[3] *ex inpe(rio)*
L · AG · VENVSTVS *L. Ag(elius ?) Venustus*

Un affranchi du nom de Venustus était connu à Boriani, au N.-O. de Philippes, dans le Ier siècle de l'Empire[4]. La formule *ex imperio*, qui se retrouve ici pour la seconde fois dans le culte du Cavalier thrace, atteste qu'il était traditionnel de demander, à ce dieu guérisseur, des révélations ou des conseils. La restitution de la formule *D(eo) p(atrio) in(vi)c(to)* reste très hypothétique ; L. Heuzey avait hésité à traduire par *D(eo) i(nvicto) M(ithrae)* les lettres D . I . M . qui figurent sur une inscription de Reussilova (région de Drama), au-dessus d'un relief représentant le Cavalier thrace avec un acolyte à pied[5]. Les documents nouveaux qui attestent des influences mithriaques dans la région

1) G. Seure, *ibid.*, p. 254, n. 1.

2) Estamp. Haut. des lettres 0,06.

3) On pourrait penser à une épithète locale ; mais il n'est pas possible de lire PANG, ce qui eût introduit une mention explicite des cultes du Pangée.

4) L. Heuzey, *Mission*, p. 123, n° 57.

5) L. Heuzey, *Mission*, p. 153 sqq., n° 88. Le Cavalier thrace est représenté en chasseur de sanglier. L'inscription est une dédicace funéraire de Lucius Caesi Victoris servus, qui était affilié au thiase du Liber pater Tasibastenus, un Dionysos thrace évidemment assimilé au dieu Cavalier; cf. L. Heuzey, *ibid.*, p. 154-155, et *Rev. Et. anc.*, VI, 1904, p. 158.

de Philippes, et, particulièrement, — *quelle que soit l'interprétation à donner à l'inscription*, — l'ex-voto de Venustus, rendraient aujourd'hui une telle transcription plausible.

Les autres reliefs du Cavalier thrace sculptés sur les rochers de Philippes sont moins intéressants : dans le secteur I, hors la ville, on doit noter toutefois le cavalier n° 11, qui est, semble-t-il, représenté marchant à coté de sa monture[1]. Il paraît coiffé d'une sorte de chapeau, la καυσία, rappelant le pétase de l'Hermès Cadmilos, ou celui du dresseur de chevaux des monnaies des Orreskiens[2].

Sur le même groupe de rochers, le cavalier est représenté deux fois dans un *naiskos* à fronton triangulaire; il brandissait la lance, dans l'attitude traditionnelle (n° 9)[3]. Le cavalier chassant n° 308 du IVe secteur[4], est d'un type répandu; on voit, sous le ventre de la monture, un sanglier faisant face à un chien; le mouvement est assez juste et animé[5]. Dans le Ve secteur, a été découvert, en 1920, le cavalier n° 412 (haut. 0m,35. larg. 0m,39), monté sur un cheval thrace court et trapu, et portant dans la main droite un attribut indistinct, *qui n'est peut-être pas une arme*. Sur le relief à trois personnages n° 418, déjà vu par

1) Haut. 0,45, larg. 0,42 (dans un cadre rectangulaire). Il rappellerait ainsi le cavalier des monnaies des Bisaltes; cf. J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, pl. XI sqq., p. 100 sqq. On connaît aussi des représentations du dieu thrace marchant à côté de son cheval, en Égypte, cf. G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX, 1920, p. 241-242.

2) J. Svoronos, *l. l.* p. 57 c, (pl. V, 14-16). Ce type du Cavalier, conservé dans le monnayage d'Alexandre, serait le Cavalier thrace du pays, Rhésos, fils du Strymon, démon infernal souvent représenté avec le serpent et le chien (symboles chthoniens; cf. pl. XIII, 4). J. Svoronos m'avait fait observer, pl. XIII, n° 3, sur une monnaie d'Alexandre au type du Cavalier, une énorme grenouille figurée entre les jambes du cheval. Il y a vu un rappel symbolique du Strymon. Ceux qui ont passé les nuits d'été sur les rives fiévreuses du lac d'Orfano, ou dans la plaine de Philippes, sauront reconnaître qu'il n'y avait guère sans doute, de symbole local mieux choisi.

3) *a*) haut. 0,32, larg. 0,24; *b*) haut. 0,32, larg. 0,26.

4) L. Heuzey, p. 85, pl. III, fig. 3. Haut. 0,39, larg. 0,35 (et non 0,66, comme l'indiquait par erreur le dessin de H. Daumet).

5) La terrasse visible en avant de ce relief sera fouillée ultérieurement.

L. Heuzey, le Cavalier thrace est associé à une divinité voilée, verseuse de libation — probablement Héra —, et à un personnage nu, n'ayant sur le bras gauche qu'une sorte de *chlamys* ; celui-ci tient de la main droite un attribut indistinct, soit la bourse de Mercure, soit la grappe de raisin de Bacchus, selon L. Heuzey[1].

On l'a vu, ce dieu peut être en effet rapproché des représentations de l'Hermès Cadmilos à Thasos[2]; mais l'idée d'un Dionysos à la grappe ne serait pas à écarter absolument[3].

Les explorations poursuivies par l'École française d'Athènes, dans le Pangée, dans la plaine de Philippes, entre Cavalla et Drama, ont dejà amené la découverte d'autres documents *funéraires* intéressant le culte du Cavalier thrace. A Pravi, dans la maison d'Alcibiade Papoutzopoulos, est maintenant la stèle (haut. 0m 92, larg. 0m,355), trouvée à Samokovo, près de Mousténia (Piérie du Pangée), avec le nom de Διζάζελμις[4] ; on y voit un relief du Cavalier chassant le sanglier. M. L. Renaudin a noté à Doxato, encastré dans la cour de l'ancienne maison turque Tchor Hélias, un autre relief funéraire au cavalier, dont l'inscription, effacée, concernait un certain Scrib[onius][5]. A Drama, j'ai copié, en 1920, un grand cippe nouvellement exhumé des déblais de l'église d'Haghios Taxiarchis[6]. Il est décoré d'un relief du Cavalier, de facture correcte : le cheval s'élance à droite vers un autel quadrangulaire; à l'arrière, paraît un arbre dans les branches duquel est enroulé un serpent[7]. L'inscription, aux

1) *Mission*, p. 86, pl. III, fig. 4.

2) On comparera l'Hermès figuré à gauche de Cybèle, dans la curieuse assemblée des dieux, sur la grande plaque thasienne qui provient du Métrôon (époque antonine) ; cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 288-289, fig. 4.

3) Cf. p. 135-136.

4) Cf. P. Perdrizet, *REA*, XVI, 1914, p. 402 sqq.

5) Cavalier au pas, marchant à droite.

6) N° 17. Brisé en bas : haut. 1,03; larg. à la moulure supérieure 0,63, au corps 0,54; épaisseur à la moulure supérieure 0,52, au corps 0,49.

7) Ce sont les représentations égyptiennes du dieu thrace qui expliqueraient peut-être le mieux l'association ordinaire du serpent; ce symbole n'aurait eu rien de funéraire; cf. G. Lefebvre, *Annales Serv. Antiquités Égypte*, XX,

noms de M. Catinius Valens — le mort —, et de C. Catinius Secundus, le frère, dédicant, sera publiée prochainement. Un autre relief, actuellement au Dioikétérion de Drama, associe une représentation traditionnelle du Cavalier thrace[1], avec une dédicace funéraire, du type de celle de la stèle de Podgori, au musée du Louvre[2].

XI. — Artémis (Bendis)-Diana.

C'est cette divinité que L. Heuzey avait remarqué le plus souvent sur les rochers de Philippes : « J'en ai compté, dit-il, au moins dix sur les rochers qui avoisinent le théâtre et le temple de Silvain[3]. » Les reliefs de l'Artémis-Diana ont foisonné depuis lors, particulièrement ; nous en avons relevé plus de cinquante, environ la moitié des reliefs aujourd'hui découverts. Leur fréquence fait penser d'emblée à certain texte d'Hérodote, signalant qu'en son temps déjà, les Thraces vénéraient surtout Arès, Dionysos et Artémis[4]. Les types, à première vue, sembleraient « traditionnels », comme le disait L. Heuzey (p. 80), et même assez uniformes; cependant, à l'examen, on discerne *beaucoup de différences instructives entre les multiples Chasseresses thraces*, réparties à travers les divers secteurs.

Secteur I hors la ville : Artémis tirant de l'arc, n° 9[5] ;
Artémis au chien[6], n° 8 ;

1920, p 237 sqq., p. 245-246. On a trouvé en Égypte des ex-voto où le dieu cavalier présente la patère au serpent, lui offrant à boire.

1) Au-dessous de la dédicace funéraire, l'arbre et le serpent sont représentés. Ces inscriptions de Drama seront publiées prochainement dans le *BCH*.

2) P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, pl. I, à la p. 22.

3) *Mission*, p. 80.

4) Hérodote, V, 7.

5) Sur un massif de rocher à l'Est des *phalloi* dionysiaques (pl. III, J), et un peu plus haut; à côté de l'Artémis, deux Cavaliers thraces. Haut. 0,38; larg. 0,29.

6) Même massif, à 0,95 des Cavaliers thraces; *naiskos* à fronton, haut. 0,50, larg. 0,24 ; Artemis assez indistincte; devant elle, à droite, un chien.

Artémis à l'arc[1], n° 8 *bis*.

Artémis chassant la biche, n° 7[2] (pl. IV, N). Dans le fronton, à acrotères, est sculpté le croissant de Séléné. L'Artémis est représentée avec l'arc et le carquois; accompagnée d'un chien, elle poursuit sans trop d'élan la biche traditionnelle, qui fuit à droite, *vers l'arbre, connu aussi par les représentations, très comparables, du Cavalier thrace chassant le sanglier*; dans le champ, près de la biche, une tige végétale symbolise l'herbage d'un plateau de montagne[3].

Artémis *au rameau*, chassant la biche, n° 4[4] (pl. IV, O). Plusieurs détails de cette représentation méritent d'être signalés. *La déesse est coiffée d'un calathos* (ce qui est exceptionnel). Pour le représenter, le sculpteur a entaillé le rebord inférieur du fronton; le détail paraissait donc essentiel; on songera au type de la Parthénos[5]. L'Artémis semble brandir une épée ou une lance, de la main droite; mais de la main gauche, *elle porte visiblement un rameau d'arbre, à feuilles courtes*, qu'on pourrait interpréter comme branche d'olivier. La figure est assez animée, et le costume est intéressant par le détail, en particulier par l'envolement de la tunique, que nous retrouverons sur les types de l'Artémis dite « mithriaque »[6]. Que signifie le rameau? On peut penser à l'olivier des Hyperboréens, que les femmes de Thrace et de Péonie offraient précisément à l'Artémis Basilissa et qu'elles enveloppaient dans la paille de froment[7]. Mais il y a

1) Même massif, en haut et à droite de la précédente. L'arc est tenu de la main gauche; Artémis saisissait une flèche dans son carquois.

2) A gauche du groupe des Chasseresses 8 et 8 *bis*, sur un rocher orienté vers l'Ouest. *Naiskos* : haut. 0,45 (fronton 0,11); larg. 0,31; prof. 0,02.

3) Près de là, M. L. Renaudin a remarqué un relief (n° 8), dans lequel il avait cru reconnaître un méhariste. Mais la représentation est peu nette, assez grossière; peut-être n'y faut-il voir qu'un relief déformé d'Artémis à la biche (la déesse étant armée de *la lance*); haut. 0,31, larg. 0,38.

4) *Naiskos* à fronton plat (avec trous d'encastrement aux angles); haut. 0,65 (fronton 0 15), larg. 0,60.

5) Cf. ci-dessus, p. 133

6) Ci-après, p. 184.

7) Hérodote, IV, 33. La chasse magique de la biche ou du cerf passait pour

peut-être aussi, en cet attribut, quelque allusion au rameau magique des mystères, signalé dans les mythes de Coré et d'Adonis[1]; il servait parfois pour des rites nuptiaux[2]. Ce détail symbolique n'avait été noté nulle part par L. Heuzey.

Trois Artémis à l'arc, n° 12[3].

Artémis-Séléné, chassant la biche, à l'arc[4], n° 13. Le croissant de Séléné est figuré dans le fronton. Le relief paraît assez remarquable par certains détails. L'Artémis chasseresse est trapue, ses formes sont bien dessinées, les genoux eux-mêmes étant marqués fortement; les détails de l'arbre sont très étudiés; le chien et la biche sont figurés en plein mouvement de course.

Artémis à l'épieu et au rameau, chassant le cerf (n° 14)[5]. Ce relief est aussi l'un des plus curieux par la netteté de ses détails (pl. V, P), *et par son style archaïsant*. L'Artémis porte sur la tête non le *calathos*, mais une sorte d'aigrette, qui vise peut-être à rappeler les coiffures archaïques ; la déesse était alors parée des

avoir mené Artémis chez les Hyperboréens. Basilissa est peut-être l'épithète thrace de Bendis; cf. P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 95, n. 4. Cf. ci-dessus, l'épithète Rex, à propos du dieu cavalier, p. 32.

1) C. Robert, *Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1915, I, p. 709. Un culte de Coré existait dans la plaine de Philippes; ci-dessus, p. 134, n. 4.

2) R. Pagenstecher, *Zu unteritalischen Terrakoten*, *Arch. Jahrb.*, *Anzeiger*, XXXI, 1916, p. 106 sqq. On a signalé récemment, dans les ruines de Pedne-lissos (G. Moretti, *Annuario Scuol. Italiana*, III, 1921, p. 121 sqq., fig. 2), une stèle rupestre, avec représentation probable de l'Apollon Daphnephoros, portant un rameau sur une haute tige. On connaît aussi des représentations de Niké avec le rameau. Sur les rapports de la Niké archaïque avec Artémis, cf. R. Vallois, *BCH*, XLV, 1921, p. 252, n. 3. Une Artémis du secteur III, notée en 1921 par M. L. Renaudin, tiendrait, au lieu du rameau, ailleurs bien net, une fleur.

3) A gauche de la chasseresse n° 7, un peu plus haut, vers l'Ouest ; reliefs très effacés : *a*) Artémis à l'arc, avec le chien, la biche et l'arbre ; haut. 0,36, larg. 0,31 ; *b*) *id.*, avec la biche sur un rocher, mais sans le chien, haut. 0,34, larg. 0,27 ; les plis du vêtement sont gonflés d'air; *c*) grossier, sans détails, très effacé (haut. 0,40).

4) *Naiskos* à fronton, haut. 0,34 (sans le fronton); larg. 0,55.

5) *Naiskos* à haut fronton peu marqué. Trous d'encastrement de chaque côté du fronton, et dans le champ au-dessous.

cornes de chèvres sauvages. Elle est vêtue d'un *chiton* à manches d'étoffe, d'un arrangement très spécial : au-dessous de ce *chiton* uni, des hanches aux genoux, on aperçoit comme un plissé[1], maintenu à hauteur des hanches par une large ceinture d'étoffe qui est roulée autour de la taille : les extrémités de cette ceinture flottent librement de chaque côté du corps. Les jambes sont nues, les pieds chaussés d'*endromides*. L'animal que poursuit la déesse, et que mord au ventre un jeune chien, est, cette fois, un cerf à grande ramure. L'armement de la déesse comporte *la lance*, brandie de la main droite ; à la main gauche, est le rameau feuillu devenu un arbuste véritable avec son fruit, ses petites tiges divergentes, *et sa racine très visible*. Enfin, à droite de la représentation s'élève un *palmier* entouré de feuillage, différent de l'arbre ordinairement figuré sur les reliefs de la Chasseresse ou du Cavalier[2]. C'est la seconde représentation du rameau-arbuste, si bizarrement tenu à la main de la déesse et d'un symbolisme exotique ; les doryphores asiatiques portaient à la fois, de même, la pique et le chasse-mouche, qui a ressemblé parfois au rameau de l'Artémis[3].

Secteur II : Artémis n° 100, avec la biche et le chien[4].

Artémis chassant le cerf, n° 103[5]. La Chasseresse porte la même ceinture flottante, que, dans le secteur I, l'Artémis à l'épieu et au rameau (n° 14) Elle poursuit aussi un cerf à haute ramure, qu'un chien mord au ventre ; Artémis va frapper l'ani-

1) On pourrait le comparer à la foustanelle des Grecs d'aujourd'hui.

2) Dans le tronc de ce palmier sont creusées des cavités ressemblant à des niches minuscules.

3) G. Hogarth, *Carchemich*, 1914, I, pl. B, 5, b.

4) Haut. 0,42, larg. 0,375. La déesse est vêtue d'une tunique flottante, et armée de l'arc ; elle porte aussi le carquois (dont elle retire une flèche). On notera que, dans le secteur II, les types d'Artémis et d'Isis sont les plus fréquents.

5) Large *naiskos*, légèrement trapézoïdal, avec fronton bas ; cadre détaillé d'incisions ; trous d'encastrement à chaque angle du fronton. Haut. 0,33, larg. 0,44.

mal avec son épieu, *ou sa lance*; de la main gauche, elle tenait aussi un arc.

Artémis, n° 102, saisissant le cerf par les bois[1]. C'est le premier type de cette variante. La jupe de la déesse forme une sorte de disgracieuse cloche, quasi-triangulaire; les jambes sont chaussées d'*endromides*. On revoit la ceinture aux pans flottants, connue déjà par deux représentations. La scène est très resserrée; la déesse a empoigné par la ramure le cerf, dont l'avant-train est seul visible; la victime, qui butte à la partie droite du *naiskos*, est presque dressée verticalement, comme si elle était saisie par une πότνια θηρῶν. Le chien, attaché à sa proie, qu'il mord au poitrail, est lui-même représenté presque debout. La déesse lève le bras droit, ainsi que pour frapper le cerf d'un coup d'épieu.

Artémis au palmier[2], n° 128. Sculpture très maladroite : l'arbre grossièrement dessiné, rappelle le palmier du relief n° 14, dans le Ier secteur. La déesse, assez informe, tient l'arc à la main gauche; elle puise une flèche dans le carquois suspendu derrière son dos. Le cerf, fuyant à droite, et le chien, qui l'attaque au ventre, sont figurés sans art.

Artémis, n° 130, au rameau (pl. V, Q)[3]. Le fronton est orné du croissant. La déesse, dont la grande ceinture flotte comme sur le relief n° 14 du Ier secteur, poursuit un cerf à longs bois, qui détale vers la droite. La déesse est armée, de la main droite, d'une lance-épieu; de la gauche, elle tient un rameau (?) indistinct[4]. Cette représentation comporte un curieux détail : les pieds de la chasseresse posent sur une sorte de plinthe en relief, sous laquelle s'élance le chien, placé ainsi comme dans

1) *Naiskos* à fronton ; haut. 0,39, larg. 0,30.

2) Haut 0,31, larg. 0,40. Groupe de rochers au-dessus du théâtre, où se trouve aussi l'Isis au sistre, et la dédicace d'Ægia Atena (à l'Est et au-dessous du sanctuaire à l'autel, pl. I).

3) *Naiskos* à fronton bas ; haut. 0,60 ; larg. 0,42.

4) On aurait pu penser aussi à un faucon (cf. p. 30-31) ; mais cette interprétation me paraît devoir être écartée.

une « prédelle ». Je n'ai pas noté d'autre exemple de cette convention archaïsante.

Artémis chassant[1], n° 139. La déesse porte le javelot (main droite) et l'arc. La victime (cerf?) retourne la tête, et se dresse le long de l'arbre, figuré à droite.

Artémis chassant[2], n° 139 *ter*. Le fronton, très décoré, est orné de la rosace « péonienne »[3], à sept branches. L'Artémis, très mouvementée, est représentée avec son chien et la biche, celle-ci dressée presque verticalement et courant à droite vers l'arbre. Sous le relief, on aperçoit une mortaise, préparée pour l'encastrement d'une plaque inscrite, de marbre ou de métal[4].

Artémis au carquois[5].

Artémis n° 123 *bis*, levant la lance[6], à côté de l'Aphrodite n° 123 (pl. II, F). Représentation assez grossière; la déesse porte l'arc, à la main gauche.

Groupe de quatre Artémis chasseresses[7].

Artémis chassant le cerf[8].

Artémis arrêtant le cerf[9]. La déesse, peut-être coiffée du bonnet phrygien, lève le bras droit pour frapper de l'épieu l'animal qu'elle tient par les bois, et qu'elle saisit dans sa course, à droite. Un chien bondit, venant de droite. Un arbre, dans l'angle, est figuré; il ressemblerait à un figuier. Le fronton, triangulaire, est orné du disque « péonien ».

1) Haut. 0,59, larg. 0,49. *Naiskos* à fronton, avec encadrement; croissant dans le fronton.

2) *Naiskos* soutenu par des pilastres ioniques; au fronton, sous la rosace « péonienne », un décor de « postes »; acrotères en palmettes. Haut. 0,68; larg. max. 0,57.

3) J. Svoronos, *Journ. intern. archéol. numism.*, XIX, 1918-1919, p. 17 sqq.

4) Haut. 0,13, larg. 0,43.

5) Haut. 0,40, larg. 0,37. Pas de fronton.

6) Haut. 0,34, larg. 0,30.

7) De chaque côté de la dédicace d'Ægia Atena; elles sont toutes représentées chassant la biche : l'une d'elles pourrait être celle que décrit la *Mission*, pl. IV, n° 3.

8) Haut. 0,47, larg. 0,42. Artémis sans chien.

9) Haut. 0,41, larg. 0,37.

Artémis sans arc. Chien et arbre[1].

Quatre Chasseresses, à côté d'une divinité debout de face[2].

Secteur III : Ce secteur est celui du sanctuaire rupestre (pl. I), devant lequel a été dégagé par nous, en 1914, un soubassement d'autel en marbre, près d'une sorte de fosse à sacrifices. Sur le fond des rochers, au Nord, on ne remarque pas moins de huit inscriptions (listes, dédicaces) ou reliefs ; il est difficile de déterminer si ce *hiéron* en plein air appartenait à une seule divinité, et à laquelle. Une dédicace est faite à Jupiter Optimus Maximus ; deux reliefs (117, 118) représentent l'Artémis(Bendis)-Diana, un autre, Héra, semble-t-il (pl. II, B) ; un autre la Parthénos de Néopolis (pl. III, H).

Parmi les deux reliefs de l'Artémis-Diana, le plus important par sa taille[3], et par la qualité de son exécution[4], non moins que par l'erreur à laquelle a prêté son inscription, est celui de la fausse Cottytô (n° 118, pl. V, R). Il représente, en assez fort relief, une Chasseresse, de bon mouvement, tournée à droite. Elle porte de la main gauche un très grand arc *amazonien*, dit « composite », et, de la main droite, elle puise une flèche dans le carquois, visible encore en partie derrière ses épaules. Elle est chaussée d'*endromides*. Ni la biche ni le chien ne sont représentés ; mais, à droite, le sculpteur a figuré un rocher que surplombe un arbre[5]. L'inscription, que nous avons pu photogra-

1) Haut. 0,30, larg. 0,30.

2) Les numéros ont été inscrits en 1921 seulement. On remarquera que le secteur II, très riche en représentations d'Artémis, ne comporte aucune dédicace à la déesse. Les inscriptions deviendront plus nombreuses vers l'Ouest. Nous n'avons pas encore retrouvé l'offrande de M. Æmilius Rufus à Diana, vue jadis par L. Heuzey ; *Mission*, p. 81, n° 38.

3) Haut. 0,49, larg. 0,43 (et non 0,23 comme le note H. Daumet, pl. IV, n° 2), prof. 0,035. Hauteur de la plinthe inscrite, 0,14.

4) C'est la plus belle Chasseresse des rochers de Philippes. L. Heuzey (*Mission*, p. 81) signalait que « la tunique, détachée sur une épaule, comme celle des Amazones, ajoute beaucoup à la beauté et à la liberté du mouvement ».

5) Le dessin de H. Daumet l'a oublié par mégarde.

phier en 1914, avant la destruction partielle du sanctuaire et de l'autel, compte deux lignes et certainement plus de quatre lettres[1] :

CASSIVS
ΓORONVM

Quelle que soit la restitution à adopter, on pourra supposer, à la l. 2, la fin d'une épithète de divinité locale, et *num(ini)*[2]; mais la lecture COTO, à cette l. 2, *partout acceptée jusqu'ici*, doit être abandonnée complètement. Cette correction entraînera des conséquences instructives[3], sur lesquelles je reviendrai ci-après. Il y a, entre le relief n° 118 et l'autel découvert au voisinage (pl. I, E), un dispositif taillé dans le roc et qui semble préparé pour des sacrifices sanglants. On retrouvera trace de tels rites près des Artémis mithriaques ; elles aussi recevaient le tribut des chasseurs.

Une autre représentation assez soignée de la Chasseresse (n° 117) était sculptée sur le retour d'angle du rocher à l'Est[4], (cf. pl. III, H). La figure est de même mouvement. La déesse, dont la chevelure paraît surmontée d'un croissant, tient l'arc à la main gauche et de l'autre main l'épieu. Le chien s'élance à droite ; la biche qui lui fait face, sous un arbre, n'apparaît que très peu à l'intérieur du cadre du relief.

Plus à l'Ouest, sur les rochers, on remarque un autre ex-voto : Artémis saisissant un cerf[5] (n° 142). Représentation très grossière (pl. V, S). La déesse, enveloppée d'un *himation*, tient l'animal (informe) par sa ramure, et va le mettre à mort, sous

1) Haut. des lettres 0.05 ; interl. 0,03; cf. pl. I, C.

2) La lecture Cassiodoro (Cf. *Onomast. latin.*, De Vit, *s. v.*, p. 158), n'est pas possible. Il est étrange que les lettres CASSIVS aient complètement échappé à l'attention de L. Heuzey.

3) Cf. ci-après, p. 191 et p. 195-196.

4) *Naiskos* à fronton ; deux trous aux angles (haut. 0,42, larg. 0,30).

5) A droite d'une figure isiaque : *naiskos* légèrement trapézoïdal, à fronton décoré d'acrotères ; publié par C. Fredrich, *Athen. Mitt.*, XXXIII, 1908, p. 40, fig. 1. H. 0,50, larg. 0,34.

l'arbre, avec la lance courte ou l'épieu qu'elle brandit du bras droit. Un chien attaque la victime à l'arrière. On discernerait à gauche, une sorte de tête (?) de cerf, mal dessinée : symbole archaïsant qui rappelle les primitives offrandes de têtes de gibier (Callimaque, Εἰς Ἀπόλλ., v. 60). Par terre, est un petit autel cubique.

Secteur IV : Artémis n° 202 (avec la biche), près d'une Cybèle au tambourin, gravée sans encadrement.

Artémis n° 203, au rameau[1]. Elle est sculptée dans un *naos* à fronton triangulaire, avec l'étoile, signe « péonien »[2]. La déesse brandit sans doute la lance du bras droit ; elle présente un rameau, aux branches écartées, du bras gauche. La biche s'enfuit à droite, poursuivie par un chien.

Artémis à l'arc[3], n° 300. Le croissant est figuré hors du champ du relief, au-dessus de la tête de la déesse, qui chasse avec l'épieu et l'arc.

Artémis à l'arc[4], n° 304.

Ex-voto de Rutilius Maximus à Diane[5], n° 306 (pl. V, T). C'est le seul exemple d'une représentation de la déesse avec l'attitude quasi frontale ; l'effet est d'ailleurs dû surtout à une maladresse, car le cerf fuit à droite, poursuivi par le chien, et la déesse qui lui tournerait presque le dos semble vouloir — bien inutilement — lui décocher une flèche[6]. La Chasseresse, sculptée en relief assez fort, est une femme aux formes puis-

1) Voisine de l'escalier de Titonius. Haut. 0,47, larg. 0,35.

2) Cf. ci-dessus, p. 164, n. 3.

3) Haut. 0,38, larg. 0,36. Faible relief. Le cerf retourne la tête ; l'arbre est représenté. Pas de chien.

4) Haut. 0,31, larg. 0,26. Déesse tournée à droite ; arc et carquois. La biche est représentée, courant vers l'arbre.

5) Haut. 0,54, larg. 0,54. Fronton à acrotères, soutenu par des pilastres (corinthiens ?), dont le chapiteau est détaillé.

6) On verra que Mêné-Luna, prise à tort, récemment, pour une Bendis, a été représentée volontairement de face, par un artiste bien plus habile. *Toutes les Artémis de Philippes, à part la seule qui nous occupe ici, sont figurées de profil,* et lancées, à droite, à la poursuite de la biche.

santes et lourdes; elle est vêtue d'un *chiton* à *apoptygma*[1]; elle est coiffée d'un bonnet phrygien ou asiatique, ici très nettement visible[2]. Elle porte des *endromides*, et ne diffère des Bendis ailleurs connues[3] que par l'absence de la nébride, ou par son armement (carquois et arc). Le cerf et le chien courent à droite, sous un arbre qui ressemble à un palmier. Dans le fronton très bas, deux serpents rampent vers le disque péonien, orné d'un *omphalos*. L'inscription dédicatoire est placée à gauche : *Diane* (*sic*) | *sacru*(*m*) | *Rutilius* | *Maximus*. Un peu plus bas et du même côté, on voit une figure isiaque.

Secteur V : Artémis à la biche, n° 401[4].

Artémis tirant de l'arc, n° 402[5].

Ex-voto de Licinius Valens[6]. L'inscription se lit : *Dianae* | *Licinius Va*|*lens v*(*otum*) *s*(*olvit*[7]).

Deux Artémis à l'arc[8], n° 404.

Artémis poursuivant une biche[9], n° 405.

Artémis poursuivant une biche, n° 406[10].

1) On doit noter le double pli de la tunique, relevée et serrée à la taille, pour dégager les genoux; c'est l'arrangement du *chiton* de Bendis, dès le commencement du IVe siècle; cf. P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 96-97, fig. 1-2.

2) Cf. Secteur 1.

3) P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 96-97.

4) Haut. 0,35, larg. 0,265. *Naiskos* à fronton triangulaire.

5) Haut. 0,28 (partie supérieure brisée). Larg. 0,27.

6) A droite de l'Isis n° 402, et sur la même ligne. Cet ex-voto n'est accompagné d'aucun relief.

7) Haut. des lettres 0,04; interl., 0,025. Le nom de Valens est déjà abondamment représenté à Philippes : *a*) Q. Junius Valens, L. Heuzey, *Mission*, p. 27, p. 221, n° 53); *b*) L. Nutrius Valens (liste des *Cultores collegii Silvani*, l. 33; *c*) Herennius Valens, *ibid.*; *d*) Sedius Valens, *ibid.*; L. Heuzey, *Mission*, p. 71 sqq. Le cippe funéraire d'un M. Catinius Valens a été trouvé récemment à Drama (avec un Cavalier thrace; cf. ci-dessus, p. 43). A Drama encore, un L. Volussius Valens avait dédié un autel à Minerva Augusta; ci-dessus, p 130. Cf. enfin, ci-après, l'ex-voto de Vatinius Valens à Diane, n° 407.

8) Groupées côte à côte. A gauche, haut. 0,40 × 0,28; à dr. 0,29 × 0,16. A 150 mètres du Cavalier thrace n° 403, vers l'Ouest. Ni la biche, ni le chien, ni l'arbre ne sont représentés.

9) Haut. 0,33, larg. 0,42. Le chien et l'arbre sont représentés.

10) Relief très usé, brisé à gauche. H. max. 0,32, larg. 0,45.

Artémis chasseresse à l'arc, ex-voto de Vatinius Valens, n° 407[1] (pl. VI, U). La déesse est représentée dans un *naiskos* à fronton bas; sur le fronton est sculpté le croissant lunaire. Elle va frapper de sa flèche une biche détalant à droite, vers l'arbre, et poursuivie par un chien. L'ex-voto placé au-dessous, se lit : *Deanae sacrum* | *Vatinius Valen*[*s*... | ..... (?) *class*(*is praetoriae*?)[2]. La partie gauche inférieure de cette inscription a été retaillée, pour la mise en place, au-dessous de la première, d'une seconde figure de Diane, plus grossière, armée elle-même de l'arc[3].

Artémis à l'arc, groupée avec une Isis (?), n° 409[4].

Trois Artémis chasseresses à l'arc, n° 410[5].

Groupe de trois Artémis, suivies d'un dieu mâle, n° 411. Ce curieux relief, long de 1^{m},80, découvert en 1920, et dont la partie gauche est malheureusement très indistincte, représente d'abord trois Chasseresses armées de l'arc, chacune avec chien et biche, tournées à droite, et formant comme une frise de figures identiques. Derrière elles, s'avance un personnage nu, portant son épée au fourreau (à la ceinture), et qu'il faut interpréter à mon sens, comme un Chasseur mâle, Héraclès plutôt qu'Apollon[6]. Le rôle d'Héraclès dans la poursuite de la biche au pays des Hyperboréens justifierait la place qui lui

1) Haut. totale, 0,49 [fronton. 0,19]; larg. 0,37.

2) Ou [*de s*]*uo* LAS ?

3) H. 0,23.

4) Les deux divinités sont réunies dans un même *naiskos*, dominé par un fronton triangulaire (trou d'encastrement à la partie supérieure). Larg. 0,54, haut. 0,37 (au-dessous du fronton). Diane est à gauche. La biche et le chien sont représentés.

5) A l'Ouest, sur le même massif que 407-409 : *a*) haut. 0,42 × 0,40; *b*) haut. 0,41 × 0,34; *c*) haut. 0,41 × 0,45. Sur *a* et *c* seulement, la biche est représentée; sur *c* seulement, le chien figure aussi. L'arc de la déesse, sur le relief *c*, est le grand arc « composite », dit amazonien.

6) M. L. Renaudin me signale qu'il aurait trouvé en 1921 une représentation d'Héraclès, sur un des rochers de Philippes. Hercule était adoré avec Silvain, dans un même temple.

semble ici attribuée. Mais l'épée peut désigner plutôt, notons-le, Arès, dieu thrace, ou son fils Pangaios[1].

En somme, les cinquante-deux représentations ici étudiées, — on examinera à part, plus loin, le type de trois Artémis « mithriaques » —, peuvent prouver suffisamment ce qui a été dit ci-dessus, sur la variété des aspects de l'Artémis-Diana à Philippes. C'est, il est vrai, partout et *toujours*, la Chasseresse parèdre du Dionysos thrace, figuré lui même souvent sous l'aspect du Cavalier; elle est fréquemment, comme lui, représentée dans l'action de vénerie: elle court, poursuivant le cerf ou la biche; sa draperie s'enfle au vent; elle décoche sa flèche, ou frappe fortement de l'épieu une victime rejointe, quelquefois même déjà empoignée par le col ou les bois.

Il est hors de doute que cette Artémis-Diana restait une Bendis latinisée; sans doute ne paraît-elle pas, à Philippes, coiffée du bonnet phrygien (ou plutôt du *cucullus*), qui n'est que rarement visible. Elle ne porte pas non plus la nébride; elle est, *le plus souvent*, armée non point *des deux lances* (qu'on ne trouve jamais à la fois), mais du carquois et de l'arc de l'Élaphébolos. Il y aurait donc eu, à la longue, certaines contaminations entre un type proprement thrace, et le commun modèle gréco-romain de la Chasseresse (Ἀγροτέρα). De telles modifications ne sont pas pour surprendre, si l'on songe que les types les mieux connus de la Bendis thrace, déjà en voie de transformation, remontent au IVe siècle av. J-C., tandis que les reliefs de Philippes sont au plus tôt du Ie siècle de l'ère chrétienne.

Bendis, dont le culte a été probablement apporté à Athènes par les esclaves thraces qui exploitèrent les mines du Laurium[2],

1) Ci-dessus, p. 132-133.

2) P. Foucart, *l. l.*; F. Cumont, *Rev. arch.* 1903, II, p. 381; Me D. Le Lasseur, *Les déesses armées*, p. 170-171. Knaack, article *Bendis*, dans la *Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, III, p. 269-271, s'est efforcé de montrer, contrairement à P. Foucart, *l. l.*, p. 96-97, que l'épithète de Bendis δίλογχος ne serait pas, — comme il était naturel de le supposer, et comme nous l'indiquent certains textes (Cratinos, fragm. 12, *Fragm. Com. gr.*, éd. Didot, p. 19) — dérivée de δίς-λόγχη, aux deux lances. Le héros-cavalier du relief d'Abdère (*BCH*, XXXVII,

était une divinité lunaire; comme telle, elle devait se rapprocher facilement d'Artémis-Seléné et d'Hécate; on n'est pas surpris qu'elle porte le croissant plus d'une fois dans sa chevelure — voire, indépendamment, au-dessus de sa tête (n° 300) —; ou que ce symbole, plus souvent, apparaisse dans le fronton de son *naiskos*. Elle était, à Lemnos, en relations avec les Amazones: or, la fausse « Cottyto » des rochers de Philippes (pl. V, R), porte, comme l'avait remarqué L. Heuzey, un costume amazonien; elle est armée aussi, à la manière de quelques congénères (n° 410, c, etc.), du fameux arc « composite », si caractéristique.

La Bendis-Diana de Philippes apparaît bien, au Ier siècle de notre ère, comme une divinité thraco-macédonienne; le disque péonien figure plusieurs fois au tympan de son *naiskos*; la présence, aux mains de la déesse, du rameau magique semble nous reporter vers certaines légendes des fabuleux Hyperboréens, dont les Péoniens avaient adopté maints usages. Il n'est pas assez assuré que, sur une des représentations ici étudiées, la Chasseresse ait été représentée portant à son poing le faucon; du moins son parèdre masculin, le Chasseur thrace, peut s'être servi, au moins une fois, à Philippes, de l'oiseau de vénerie, que les Thraces passaient pour avoir apprivoisé[1].

Nos recherches n'ont encore rien apporté de nouveau, à Philippes même, sur le culte d'Artémis Gazoria, dont bénéficiait une ville assez voisine, Gazoros[2]. On avait retrouvé deux inscriptions concernant cette divinité à Scydra d'Émathie[3], une autre à

1913, p. 119) est bien suivi d'un serviteur portant *deux lances*. Sur la coiffure de Bendis, cf. P. Foucart, *l. l.*, p. 95.

1) On notera que l'arbre figuré sur les rochers de Philippes, dans les reliefs au type du Cavalier, n'est pas toujours l'arbre indigène à petites feuilles, chêne, hêtre ou olivier, sur lequel s'enroule le serpent. On reconnaît plusieurs fois des végétations exotiques : le figuier ou le palmier.

2) Stéphane de Byzance, *s. v.* Γάζωρος; Ptolémée, III, 12, 28 (à 20 milles à l'Ouest de Philippes). Cf. P. Perdrizet, *BCH*, XXII, 1898, p. 345-348. Benziger, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, *s. v.*, ignore à tort cette ville.

3) Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puiss. macédon.*, p. 29, et 179-180.

Doxato. M. P. Perdrizet, qui rapproche de Gazoros le mot perse *gâza*, roi, royauté[1], a pensé jusqu'ici que « les ex-voto rupestres anépigraphes (?) de Philippes, représentant Artémis, étaient peut-être dédiés à la déesse de Gazoros. » Nous n'avons trouvé nulle confirmation de cette hypothèse[2]. M. L. Renaudin a revu à Doxato, en 1920, la partie inférieure de la base de marbre copiée en 1898 par F. Cumont[3], et où M. P. Perdrizet avait heureusement reconnu le nom de l'Artémis Gazoria[4]. Il ne subsiste que des traces mutilées des dernières lignes du texte[5]. — M. M. L. Renaudin et A. Salatch ont trouvé aussi près de Koumbalista, une dédicace à Diana Minervia (?), dont il a été question ci-dessus[6]. Il se peut que les ruines voisines de Koumbalista soient précisément celles de Gazoros. Le site, dont l'exploration est commencée, correspondrait plus ou moins, aux indications géographiques données par Ptolémée[7].

C. — Groupe des divinités étrangères.

I. — Égypte : XII. — Isis.

La découverte, en 1914, d'un cippe placé près de la porte d'enceinte où passait la Via Egnatia, à sa sortie vers Néo-

1) Hésychius, *s. v.* — Sur Bendis-Basilissa, cf. ci-dessus, p. 160, n. 7.

2) La Diana Gazoria était certainement, quoi qu'il en soit, une Chasseresse. On lui connaît les épithètes d'Ἀγροτέρα et de Βλουρείτις (Delacoulonche, *l. l.*, p. 24).

3) *Rev. de l'Inst. publ. en Belgique*, 1898, n° 18, p. 10 du tirage à part.

4) Cf. ci-dessus, p. 171, n. 2.

5) La base, large de 0,35 (haut. max. 0,70), posait sur un socle mouluré (h. 0,22). Épaisseur : 0,33 au corps, 0,42 au socle. Haut. des lettres 0,028, interl. 0,03. On lirait la fin de l'inscription : *P(ublii) f(ilio) e[t Atiario | A]cmeo ne[p.] | suo p(onendam) c(uravit)*. La prêtresse de Diane n'aurait pas ainsi élevé une statue à elle-même et à son neveu; mais à celui-ci et à un autre personnage inconnu.

6) P. 135.

7) Cf. ci-dessus, p. 171, n. 2. L'inscription à Diana Minervia était dans une chapelle de Saint Démétrios. La tradition populaire place dans la région un *Dionysion* (triangle Reussilova-Gornitcha-Koumbalista).

polis et la mer, avait été le premier indice de la présence de cultes égyptiens dans la ville de Philippes. La dédicace inscrite sur ce cippe nous avait même appris que la cité avait été, à l'occasion, recommandée tout entière à la protection d'Isis Regina, par les colons romains installés après la bataille livrée contre les meurtriers de César. C'est en 1914 aussi que la découverte de l'escalier de Titonius (pl. VI, en bas) nous a mis sur la voie du sanctuaire des dieux du Nil; leur *téménos* a pu être dégagé de 1920 à 1921, par M. L. Renaudin.

Les trouvailles récentes précisent la signification de divers reliefs rupestres, qui sans doute représentaient l'Isis Regina : ces ex-voto sont particulièrement nombreux dans le *secteur II*, où Bendis-Diana fut aussi fréquemment représentée :

Secteur I : Isis « Courotrophos » (n° 1) avec Hor-Harpocrate.

Secteur II : n°s 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113.
Isis au sistre(?) et aux *infulae*, n° 115.
Isis aux épis, n° 120; autres Isis : 121, 126, 130, 131.

Secteur III : Isis à la grenade (?), n° 142.

Secteur IV : Isis sacrifiant, n° 204.
Isis à la grenade, n°s 302 et 307.

Secteur V : Isis à la grenade et au *lituus* (?), n° 402.
Isis sacrifiant, groupée avec une Artémis, n° 409.

Les représentations d'oreilles votives, dont l'une a été trouvée sculptée sur un rocher non loin du sanctuaire égyptien (*secteur IV*, n° 206) se rapportaient sans doute aussi au culte de la déesse égyptienne.

L'Isis « Courotrophos » n° 1, du secteur I, à 100 mètres environ du rempart macédonien, est représentée dans une niche cintrée[1]; elle est assez grossièrement dessinée, les pieds étant, par exemple, représentés la pointe en dehors, dans le plan même du relief, la robe paraissant barrée de grands plis mala-

1) Haut. 0,34; larg. 0,18; profondeur 0,075 à 0,02.

droits, qui rappellent assez vaguement ceux de la longue robe de lin de la déesse (λινόστολος), d'après d'autres représentations plus soignées. L'existence de l'enfant Hor-Harpocrate, quoiqu'il soit figuré presque informe, n'est pas douteuse. Le visage de l'Isis-mère (εὐπλόκαμος) est encadré de longues mèches, elles-mêmes platement dessinées; la saillie des seins est apparente. On ne croira pas que le groupe mère et enfant, ainsi sculpté, doive être interprété comme celui d'une « Courotrophos » quelconque, avec un nourisson anonyme, ou comme la représentation de telle de ces « *nutrices augustae* », déesses matronales dont la colonisation latine avait partout dispersé le culte[1]. L'attitude, frontale, est celle des autres Isis sculptées à Philippes; un voile couvre sans doute les cheveux. Le culte d'Hor-Apollon-Harpocrate est d'ailleurs connu désormais, dans l'Isieion dégagé en 1920[2].

Le secteur II nous a donné d'abondantes figures de la déesse égyptienne. Là, Isis est parfois difficile à distinguer d'Héra, de Parthénos, ou d'Aphrodite; elle est groupée, assez souvent, avec une Artémis :

N° 105. Partie supérieure brisée; haut. 0m,13, larg. 0m,18.

N° 106. Deux reliefs groupés l'un au-dessus de l'autre; *a*) haut. 0m,27, larg 0m,22; *b*) haut. 0m,31, larg. 0m,29. Isis est voilée, de face, et tient un attribut indistinct à la main droite.

N° 107? Haut 0m,33, larg. 0m,24 (*id.*); en avant de la déesse, une sorte de table d'autel.

1) Elles diffèrent des autres déesses-mères connues. Un grand nombre de reliefs des Ier-IIe s. de notre ère leur sont dédiés: cf, p. ex., Braams, *Zur Gesch. des Ammenwesens im klassischen Altertum*; et Wigand, *Die Nutrices Augustae von Poetovio*, *Jahresh. d. arch. österr. Inst.*, XVIII, 1915, *Beiblatt*, p. 189. Sur les τιθῆναι, nymphes nourricières du Pangée, poursuivies par Lycurgue, et sur leur rapport avec le culte dionysiaque, cf. P. Perdrizet, *Cultes et mythes* du Pangée, p. 46-48.

2) Cf. ci-après, p. 65 sqq. Le groupe d'Isis allaitant Hor enfant était classique dans l'art égyptien; cf. Drexler, *s. v. Isis*, dans W. Roscher, *Lexic.*, p. 368 (fig. à dr.). Pour Isis en *Courotrophos*, cf. G. Lafaye, *s. v. Isis*, *Dict. Antiq. Saglio-Pottier*, p. 580, fig. 4098

N° 108. Haut 0m,365, larg. 0m,31. Étoile à six branches dans le fronton, palmettes servant d'acrotères; en bas, un petit cartouche vide, semblable à celui des listes de *Cultores* du Silvain.

N° 109. Partie supérieure brisée; haut. max. 0m,24; larg. 0m,32.

N° 110. Haut. 0m,40; larg. 0m,285; même attitude que sur le n° 106; à droite, en bas, dans le champ, une *situla*.

N° 111. Mal conservée; haut. 0m,33, larg. 0m,18.

N° 112. Brisée en haut; haut. max. 0m,36, larg. 0m,27.

N° 113. Haut. 0m,32; larg. 0m,31; même type que 106 et 110; relief très usé.

N° 115. Haut. 0m,475, larg. 0m,38; même type (de face). La déesse est figurée sous un *naiskos* à fronton. Une représentation certaine et soignée montre Isis[1] (pl. VI, V) debout et de face; la tête est, là, enveloppée d'un grand voile, qui, étalé sur les côtés, ressemble un peu à un *klaft*. La robe est détaillée de plis pressés : l'*himation* décoré en bas de glands, à ses coins, semble couvrir l'une des mains qui, peut-être, tenait quelque symbole contre le corps[2]. On distingue dans le champ plusieurs attributs, dont une sorte de sistre rond, élevé à droite — il ne s'agit pas d'un miroir —, le plus caractéristique; au-dessous, pend une longue ténie à franges, rappelant les étoles des Isiaques et le châle de la déesse[3]. A gauche, il faut peut-être reconnaître des socques ou sandales, à hauteur de la tête de l'Isis. Dans le même secteur (n° 120), une représentation fâcheusement mutilée[4] nous montre une femme debout, de face. Le haut du corps a disparu; restent, à droite, certains attributs isiaques intéres-

1) Haut. 0,43, larg. 0,30; prof. 0,02. La figure n'a pas encore reçu de n°.

2) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 48-49, n° 82, pl. XXII. *Ibid.*, sur le rite des mains voilées.

3) Cf. G. Lafaye, *s. v. Isis. Dict. Antiq. Saglio-Pottier* p. 585, fig. 4105. Pour le manteau à franges d'Isis, cf. *ibid.*, p. 579, fig. 4095.

4) Haut. max., 0,33; larg. 0,35; prof. en bas, 0,04. Près de là, une Isis (?) (incisée, haut. 0,19) est figurée sous un cintre.

sants : on reconnaît la *situla*, propre à contenir l'eau sacrée du Nil[1]. D'une sorte d'urne-hydrie, striée de raies obliques en léger relief, et posée sur le sol à droite, s'élèvent aussi deux épis, à longue tige, évoquant les mystères éleusiniens[2] et l'assimilation fréquente de Déméter à Isis[3]. A hauteur des épis, est figurée une patère[4].

Au secteur III appartient une figure d'Isis (cf pl. V, S. n° 142) qui a été publiée par M. C. Fredrich, sans interprétation[5]. La déesse est représentée dans un *naiskos* à fronton triangulaire décoré d'acrotères. Elle est, comme ailleurs, de face et debout, sa robe rappelant des modèles déjà connus ; un voile enveloppait la tête, que surmontait peut-être l'ornement isiaque traditionnel, le disque. On aperçoit dans le champ, à gauche, un sistre rond, et, par terre, dessinée au trait, probablement cette aiguière à col courbe que porte un Isiaque sur certain relief du Vatican, et qu'ont aussi les mélanéphores d'une fresque d'Herculanum[6]. Un des bras de la déesse est enveloppé dans la robe de lin ; l'autre s'écarte du corps et tient un fruit, la grenade sans doute, rappelant l'assimilation de la déesse avec Aphrodite[7]. En bas, de ce même côté droit, on voit un petit autel cubique, posé à terre dans le champ.

Isis était à l'occasion représentée, à Philippes, avec l'attitude conventionnelle des divinités acceptant l'offrande d'un sacrifice. Ainsi apparaît-elle dans le secteur IV qui est celui de son

1) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 49 sqq.

2) Cf. ci-dessus, p. 132, à propos de l'Aphrodite n° 129.

3) Cf. G. Lafaye, *l. l.*, p. 579-580. Les deux épis sont associés à l'ornement caractéristique de la coiffure d'Isis, sur un relief isiaque, funéraire, de Délos, trouvé à l'Est du péribole du sanctuaire apollinien ; cf. Drexler, *l. l.*, p. 449.

4) M. L. Renaudin, en 1921, a remarqué, près de cette Isis, une autre déesse égyptienne (?), sans attribut (n° 121). Haut. max. 0,24 ; larg. 0,22. La figure de face n° 126, pourrait être aussi une Isis ; id., 130 (haut. 0,53 ; larg. 0,32) ; 131 (haut. 0,37, larg. 0,31).

5) *Athen. Mitt.*, XXXIII, 1908, p. 40, fig 1. Haut. 0,40 ; larg. 0,25.

6) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 49.

7) Cf. G Lafaye, *l. l.* p. 580. Il peut s'agir aussi d'un petit vase à libations. Sur la grenade dans les mystères, cf. S. Reinach, *Rev. arch.*, 1919, I, p. 162 sqq.

temple, sur un relief trouvé en 1920 (n° 204). Il est inscrit aussi dans un *naiskos* à fronton triangulaire, décoré latéralement d'acrotères[1]. La pose n'est plus frontale ; la déesse, la tête entourée de ses voiles de lin, assez habilement détachés, marche à droite vers un petit autel posé à terre; son bras gauche est dissimulé par la draperie ; le bras droit présente un attribut indistinct. On hésiterait sur l'interprétation (Héra ?), sans la *situla*, très reconnaissable, placée à gauche, et qui détermine plus ou moins l'identité de la déesse égyptienne. Le secteur IV a révélé encore une Isis à grenade, n° 302. La partie supérieure du relief est brisée[2]. La déesse, de face, ramène le bras gauche sur sa poitrine, et tient la grenade de la main droite, comme l'Isis n° 142; on reconnaît à gauche, et en bas, dans le champ, la corbeille; au-dessus, un sistre (?); à droite, une *situla*, posée à terre.

Ce serait aussi une Isis que la figure 307, debout, de face, enveloppée de voiles finement détaillés, sous un fronton cintré décoré d'acrotères[3].

Dans le secteur V — on remarquera que les ex-voto à Isis sont répartis un peu partout sur les rochers de Philippes — ont été trouvées encore deux représentations.

Sur l'une[4] (n° 402, pl. VI, X) dont le détail est particulièrement bien conservé, Isis, reconnaissable à son *himation* formant voile de tête, à sa robe aux plis pressés, à son attitude frontale[5], tient le même attribut que sur le relief 142 du secteur III ou sur le n° 302 du IVe : une grenade, semble-t-il. Le bras droit de la déesse n'est plus, il est vrai, enveloppé.

1) A 5 mètres au-dessus de la dédicace de Titonius. Haut. 0,34 ; larg. 0,29, prof. 0,07 (en bas) à 0,03. Le fronton (haut. 0,07) est décoré d'un fruit (?) Près de là est l'autel avec une représentation d'oreilles (n° 206).

2) Haut. max. 0m,28; larg. max. 0m,24.

3) Haut. 0m.34 ; larg. 0m,24.

4) Haut. 0,37, larg. 0,27, prof. 0,02.

5) Un des pans du manteau retombe à droite, comme sur le relief de l'Isis à la grenade, n° 142, secteur III, pl. V, S.

Il maintient, devant la poitrine, une sorte de *lituus*, ou de courte torche; peut être aussi un long sistre à manche vu par côté. Un peu plus loin, sur un autre rocher[1], Isis est dessinée à nouveau, comme au secteur II, à côté de l'Artémis-Diana, et même, cette fois, dans un cadre unique (n° 409). Le sujet est à nouveau celui de l'offrande à l'autel (secteur IV), sujet caractérisé comme isiaque par la présence à droite, dans le champ, à terre, de l'aiguière à long col, ou peut-être de la *situla*.

La découverte d'un sanctuaire des dieux égyptiens, à Philippes, atteste un culte vivace. L'Isis Regina de la cité, protectrice de la colonie romaine, faisait, là comme ailleurs, des guérisons miraculeuses; sur un rocher du secteur IV, à 100 mètres environ à l'Ouest de l'Isieion, on a trouvé dans un cadre[2] (n° 206) la représentation d'une oreille votive, comme celles que l'on dédiait aux θεοὶ ἐπήκοοι[3]. L. Heuzey avait déjà vu, à Boschonosh-Tchiflik, un relief du même genre[4].

M. P. Perdrizet a pensé, à juste titre, que les cultes égyptiens avaient dû être apportés en Macédoine par des marchands grecs, qui auraient vécu en Égypte, et cela surtout à partir de Philippe V[5]. Moins exactement peut-être, il avait estimé qu'ils n'ont jamais dû être très répandus dans la région[6]. Le progrès des recherches épigraphiques en Macédoine a permis, depuis

1) Haut. 0,37, larg. 0,54. L'Isis est à droite, Artémis à gauche du cadre.

2) Larg. du cadre, 0,35; haut. de l'oreille, 0,13; larg. 0,075.

3) P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 50 sqq., n° 85, pl. XIX en haut (oreilles votives consacrées à Isis : à Délos, à Pompéi, etc.). Pour Délos, cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 65, p. 194-195. Le même usage existait d'ailleurs pour les religions orientales, ce qui réserve quelque indécision, en ce qui concerne l'attribution à tel ou tel dieu de l'ex-voto de Philippes (cf. ci-après, les yeux consacrés à Luna, p. 72 sqq.

4) *Mission*, p. 121.

5) *BCH*, XVIII, 1894, p. 416 sqq.

6) *Ibid.*, p. 417. M. P. Roussel, ayant trouvé une dédicace d'un Macédonien dans un sanctuaire égyptien à Délos, observe à son tour que ce Macédonien avait dû plutôt connaître les dieux d'Égypte à Alexandrie; cf. *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 91, n° 11). On ne recueillera rien d'intéressant pour la Macédoine dans Rœder, art. *Isis* de la *R. E.* de Pauly-Wissowa, p. 2084 sqq. (1916).

lors de recueillir des documents assez nombreux sur leur diffusion[1]. Parmi les villes de la région pour lesquelles ils sont actuellement connus, on compte, outre Philippes : Berrhoia[2], Thessalonique[3], Anthémus ou Apollonie de Chalcidique[4], Potidaea ou

1) Cf. P. Perdrizet, *BCH*, XVIII, 1894, p. 417 sqq.; depuis lors, Avezou-Picard, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 95-96; W. Baege, *De Macedonum sacris*, *Dissert. philol. halenses*, XXII, 1913, I, p. 158-163 (d'après Drexler, *Mythol. Beiträge*, I. *Der Cultus d. aegyptischen Gottheiten in den Donauländern*, Leipzig, 1890, p. 122 sqq.); A. Salatch, *Isis, Sarapis a bohyňstva sdružená*, 1915, p. 21-22; N. Tod, *Annual of Brit. School*, XIII, 1918-1919, p. 87 sqq., p. 96 à la p. 88, relevé des noms théophores égyptisants de Macédoine, d'après les *Indices* de Dimitsas, complétés).

2) Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puiss. macédon.*, n° 39 = Dimitsas, Μακεδονία, n° 61 (dédicace à Isis Locheia).

3) En 1221, le percement d'une rue, d'après le plan de reconstruction de M. E. Hébrard, a mis au jour, à 550 mètres environ O. du *Konak* (*BCH*, XLV, 1921, p. 540 sqq.) l'angle d'un petit temple de bonne construction (hellénique, en calcaire), surmonté de murs tardifs (petit côté, larg. 5 mètres). Ce serait un temple de Sérapis. Dans les déblais ont été trouvés, près de là, un petit sphinx de pierre noire et trois textes restés inédits : l'un serait un ἀνάθημα d'un fidèle, à la suite d'un songe envoyé par Sérapis, l'autre une lettre de Philippe V de Macédoine (182 av. J.-C.?) au sujet des biens du sanctuaire égyptien. En dehors même de cette découverte, les documents sont assez nombreux déjà à Thessalonique : *a*) Sarcophage (134 ap. J.-C.) d'Αννία Τρύφαινα Ἀννίου Βάσσου θυγάτηρ [face principale : figure féminine entre deux autels allumés; à dr. au dessus de l'autel, sistre isiaque; à g., κηρυκεῖον d'Anoubis. De chaque côté, « bini agitatores (aut desultores?) freno coercentes equos » (Dioscures?) A noter qu'un autel publié, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 97 sqq., est décoré sur une face latérale d'un κηρυκεῖον, ce qui ferait penser peut-être aussi à un monument de culte égyptien; P. Roussel, *Rev. Ét. gr.*, XXVII, 1914, p. 454; *b*) inscription du musée de Thèbes, *IG*, VII, 2484 (dédicace à Sérapis, Isis, Anoubis, de Πρῶτος Χαιρήμονος Μακεδὼν ἀπὸ Θεσσαλονίκης); *c*) monnaies impériales avec Sérapis (Drexler, *Mythol. Beiträge*, I, p. 123, IV, 1; cf. P. Perdrizet, *BCH*, XVIII, 1894, p. 419, qui écrit trop strictement qu'il n'y a pas de trace des cultes égyptiens dans la numismatique macédonnienne; *d*) P. N. Papageorgiou, Ἀλήθεια, 7 octobre 1906, n° 27; cf. *BCH*, XXXVII, 1913, p. 95 : dédicace de συνθρησκευταὶ Σεράπιδος; *e*) dédicace de προστάται θρησκευτῶν καὶ σηκοβατῶν θεοῦ Ἑρμανούβιδος, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 95-96. On ajoutera l'indice fourni par certains noms théophores, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 115, n° 30, l. 1. Pour l'autel décoré d'un κηρυκεῖον, cf. ci-dessus.

4) Duchesne-Bayet, *Mém. sur une Mission au Mont Athos*, p. 78, n° 122 (dédicace à la triade alexandrine Sérapis, Isis, Anoubis).

Cassandra[1], Amphipolis[2]. Le culte n'était pas moins répandu en Thrace[3]. A Philippes[4], dans le sanctuaire mixte des Égyptiens, — où l'on a trouvé une monnaie de l'empereur Claude et des pièces surtout impériales, — Isis, Sérapis, Hor-Apollon-Harphocratès (*sic*), Anoubis (?), et sans doute aussi Télesphoros (représenté par une terre cuite), recevaient un culte, dans une série de cinq petites chapelles, très simples. On connaît jusqu'à

1) Monnaie de Sérapis, cf. Drexler, *l. l.*, p. 123, IV, 1 (cf. ci dessus, p. 179, n. 3, à propos de *BCH*, XVIII, 1894, p. 419).

2) Centre important : toutefois il faut ne pas faire état de l'inscription n° 99, p. 171, de la *Mission* de Macédoine, dont l'interprétation reste douteuse; *a*) noms théophores (Sérapiôn; cf. P. Perdrizet, *BCH*, XVIII, 1894, p. 419-420; *b*) dédicace à Sérapis, Isis et au roi Philippe V (IIe s. av. J.-C.), *ibid.*; *c*) inscription de Cerpista, copiée pendant la guerre (N. Tod, *BSA*, XXIII, 1918-1919, p. 87) et qui est probablement d'Amphipolis (Néochori). Il n'y a pas de site ancien à Cerpista; on peut songer, il est vrai, aussi, à Berga (kilom. 70-71, sur la ligne Salonique-Serrès).

3) Pour la Thrace, en général, cf. Drexler, *l. l.*, p. 97 sqq.; Salatch, *l. l.*, p. 22-23 ; P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 56, n. 4; pour Tomi, N. Tod, *BSA*, *l. l.*, p. 87; *Rev. philol.*, XXXVI, 1912, p. 291. La dédicace de Théon de Maronée (Salatch, *l. l.*,) établi en Égypte, ne prouve rien pour l'existence d'un culte égyptien à Maronée même. Pour les îles de l'archipel thrace, cf. Salatch, *l. l.*, p. 51-22, et Picard-Reinach, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 315, n° 3 (Imbros). A Thasos, on avait déjà la mention d'un navire Sarapis, IG, XII, 8, n° 548 ; en 1920, a été découverte une dédicace Ἡλίῳ Σαράπιδι Πίνδαρος (*BCH*, XLV, 1921, p. 21) qui atteste un syncrétisme intéressant (époque impériale). L'importance du culte isiaque en Thrace est dûment prouvée ; cf. Polybe, IV, 39, 6, et *Oxyrhynch. Papyr.*, XI, 1915, p. 190 sqq., n° 1380, l. 101-102 : Ἐν Θρᾴξι [κ]ὰν Δήλῳ πολυώνυμον. Cf. G. Lafaye, *Rev. philol.*, XL, 1916, p. 55 sqq.

4) L'Isieion de Philippes a été le septième des sanctuaires égyptiens connus et retrouvés en Grèce ; cf. la liste donnée par P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 68, n. 3 et p. 295 : Délos, Théra, Priène. Milet, Gortyne et Érétrie, sont les autres centres jusqu'ici attestés par l'archéologie ; P. Roussel, *Revue égyptolog.*, 1919, I, p 81 sqq. Le sanctuaire de Salonique, qui sera exploré par l'éphorie (M. Pelekidis), viendrait au huitième rang dans ce classement. On notera que le titre d'ἀρχινακόρος à Thessalonique, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 94, prouvait l'existence d'un ναός d'Hermanoubis dans cette ville. N. Tod (*BSA*, *l. l.*) croit pouvoir déduire aussi de l'inscription de Cerpista (ci-dessus, n. 2) qu'Hor hellénisé (Harphocratès) avait lui-même un ναός probablement à Amphipolis [dédicace d'un temple par Ἰσίδωρος Ἀπολλᾶ, prêtre, à Hor-Harphocratès (*sic*)].

présent, à Philippes et dans la région voisine, sept inscriptions, provenant probablement du *hiéron* retrouvé[1]. Je me bornerai à les mentionner ci-après :

1° Dédicace en l'honneur de Πρεῖσκα Φοντήια, par Καλλίνικος Καλλινείκου, ἱερεὺς τῆς Εἴσιδος, sur une base en place[1].

2° Dédicace Ὥρωι Ἀπόλλωνι Ἁρποκράτηι[2], par le même Καλλίνικος Καλλινείκου, qui s'intitule cette fois ἱερεὺς τῆς Εἴσιδος καὶ Σαράπιδος. Le culte d'Isis semble avoir été installé le premier[4].

3° Cippe avec dédicace d'un dévot (dont le nom manque), à la suite d'une prière à Harphocratès, Isis et Sérapis[5].

4° Offrande trouvée en 1921 : Κάστωρ Ἀρτεμιδώρου ἱερητεύσας θεοῖς.

5° A ces dédicaces recueillies dans le sanctuaire même, se rattache celle de l'escalier (pl. VI, en bas), qui menait aux chapelles (secteur IV, à l'Ouest du sanctuaire de Silvain). Dans cette inscription, en latin, gravée sur un rocher près de l'escalier même, un certain L. Titonius Suavis, prêtre d'Isis, se vantait d'hommages divers rendus au sanctuaire d'Isis, et de l'installation même de l'escalier rupestre :

L. Titonius. Suavis
sac(erdos) Isidis. INSURIT[6] (?)
pet(ram) ex suo. exscid[it]
et grad(us). fecit.

1) Les résultats de ces fouilles seront publiés à part par M. L. Renaudin.

2) Haut. 0,75.

3) Sur une base de statuette : 0,32 × 0,295 × 0,085. Sur Hor-Apollon-Harpocratès, cf. l'inscription de Cerpista (Amphipolis ?) ; ci-dessus, p. 180, n. 2. Pour Hor, cf. en dernier lieu, Roeder, dans Pauly-Wissowa, R. E., VIII, 243 sqq. ; pour Hor-Harpocratès, *ibid.*, p. 2435. Le culte d'Hor-Harpocratès était déjà connu à Délos, Chios, Ambracia, Naples, etc. A Amphipolis (?), l'assimilation Hor-Apollon n'est pas faite ; mais elle est connue notamment à Délos, et se retrouvait à Philippes ; P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 278-279.

4) Cf. P. Roussel, *l. l.*, p. 251, n. 1, p. 275, n. 5.

5) Harpocratès figure au premier rang ; cf. P. Roussel, *l. l.*, p. 278.

6) Cette lecture reste hypothétique. Peut-être : in supr(emo) it(inere?) ; une inscription de Kioup-Keui (N. du Pangée, entre Rhodolivos et Angista) mentionne des *Suritani* (?) qui semb'ent des *vicani* de Philippes ; faudrait-il lire : « sacerdos Isidis in Surit(anorum vico) » ?

6° Ce Titonius, prêtre d'Isis, avait fait une autre offrande à Isis Regina[1]; à l'église d'Angista, sur la voie ferrée à l'Ouest de Drama, M. R. Dreyfus a retrouvé, en 1920, une inscription certainement apportée de Philippes[2], où le même personnage nous renseignait sur sa libéralité :

[I]sidi Reg(inae)
L. Titonius
Suavis sac(erdos)
mensam. et .ba-
sim. de.s(uo).p(osuit).

7° L'*épiclésis* « *Isis Regina* » se retrouve précisément au début d'un texte exhumé par Ch. Avezou et moi-même, en 1914, à la porte S.-E. de la ville [vers Néopolis][3]. Il est gravé avec soin sur un très grand cippe en forme d'autel[4], que nous avons dégagé à la sortie Est de l'enceinte, là où a été trouvée aussi une copie de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus-Christ (*BCH*, XLIV, 1920, p. 41-69). L'inscription, en latin, émane d'un certain Q. Mofius Euhemer(us), probablement de naissance juive[5]. Elle s'adressait à Isis Regina, « ob honorem divinae domus[6], pro sa-

1) C'est le même titre qu'à Philippes; cf. ci-après, l'inscription n° 7. Sur ce titre, H. Dessau, *ILS.*, 2218, 4355, 4368, 4380, 4487; la Dea Regina de *CIL.*, III, 7907-7908, doit-être une Isis. Cf. ci-dessus, p. 180, n. 3, pour la polyonymie d'Isis en Thrace.

2) Haut. 0,64, larg. 0,37, ép. 0,25. Lettres profondément gravées. Haut., 0,007, interl. 0,012.

3) Cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1915, p. 57 : « On a *remis au jour* un autel avec dédicace à Isis » ; cf. *BCH*, XLVI, 1920, p. 41 sqq. — L'inscription a été ensuite hâtivement, et d'ailleurs imparfaitement publiée, ainsi que d'autres provenant de nos fouilles, dans *BSA*, 1918-1919, p. 96 sqq., d'après une copie du Lt. F. B. Welch (par N. Tod (nos 21-25), qui s'en est excusé ; *l. l.*, p. 97.)

4) Haut. tot. 1,80; larg. en haut, 1,05; au corps, 0,94; épaiss. au corps, 0,70. Le cippe est mouluré sur trois faces; son couronnement, en fronton bas, est richement décoré : haut., 0,44.

5) Le nom est certain ; l'hypothèse de N. Tod (Modius) n'est nullement acceptable; *l. l.*, p. 97. Sur la colonie juive de Philippes, cf. *Acta Apostol.*, XVI, 13 sqq.; E. Renan, *Saint Paul*, p. 144 sqq.

6) Nos recherches apporteront certains éléments nouveaux à ce qui était connu jusqu'ici du culte impérial en cette ville. Nous avons retrouvé à Cavalla

lute Coloniae Juliae Augustae Philippiensis[1]. » Q. Mofius Euhemerus, qui cite sa qualité de médecin (medicus)[2], agissant aussi « ex imperio »[3], c'est-à dire par l'ordre surnaturel de la déesse guérisseuse, avait dédié à ses frais, outre le cippe-autel retrouvé, « subselia (*sic*) quatuor | loco adsig(nato) d(ecreto) d(ecurionum). » En raison de cette mention précise, et à moins de supposer qu'il existait aussi un *Isieion* à la porte S.-E., hors l'enceinte macédonienne, on peut croire que le cippe avait changé de place dans l'antiquité, et qu'il aurait été comme « expulsé » du côté de la Nécropole. Ce transfert ne serait-il pas le fait des chrétiens? Ils avaient mis, à leur tour, la porte S.-E. sous la protection de la correspondance magique du Christ, comme ils ont aussi « annexé » à leur culte le cippe-autel d'Isis Regina : on y voit, gravés sur la face latérale droite, au trait, deux des symboles de la foi nouvelle, la colombe et la croix (celle-ci au-dessus de la colombe)[4].

Il se peut que des inscriptions isiaques de Philippes aient été transportées jusqu'à Drama. Sur un cippe, extrait en 1920 d'une maison en démolition dans la ville même — cippe probablement non funéraire[5] —, on croit discerner, l. 1, l'intitulé : *Isid*[*i sacrum*?] suivi peut-être, l. 2, de la mention *ex*] *imper*[*io*?

le sarcophage de Cornelia P. fil. Asprila; M. L. Renaudin a revu à Doxato, en 1920, une inscription jadis copiée par F. Cumont, hommage de la colonie de Philippes à la famille de l'empereur Auguste (la copie de F. Cumont, faite de mémoire, et passée dans le *CIL*, III, 14206, 19, était incomplète).

1) Le commentaire en sera donné à part : cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 119; N. Tod, *l. l.*, p. 96.

2) Il se pourrait que ce titre, jadis visible près de la porte de la Nécropole, sur un cippe assez richement décoré, eût prêté occasion, au Moyen-Age, à la formation de la légende d'un tombeau du médecin d'Alexandre à Philippes, tombeau qui aurait été situé à la sortie S.-E. de la ville; P. Belon en entendit parler par les habitants, et le rapporte, p. 128-129 : cf. L. Heuzey, *Mission*, p. 104, sur la légende multiforme d'Alexandre à Philippes.

3) Sur cette formule (κατὰ πρόσταγμα), cf. p. 32.

4) Haut. de la croix, 0,13; larg. de la colombe, 0,26.

5) Haut. max. du cippe, 1,07 ; largeur à la moulure supérieure, 0,55 ; au corps, 0,37. Haut. des moulures, haut et bas (socle), 0,27.

II. — Asie-Mineure. — XIII : Influences mithriaques

Devrait-on désormais inscrire Philippes, sur la carte dressée par M. F. Cumont[1], parmi les villes de Grèce où avait pénétré le culte du dieu iranien ?

Sur un rocher du secteur III, n° 143 (pl. VI, Y), L. Heuzey avait découvert en 1862 trois représentations (*Mission*, pl. IV, n° 8, cf. p. 80) qu'il a considérées comme figurant de simples « Artémis à la biche ». Cette opinion a été généralement acceptée depuis lors[2]. Or, en examinant à notre tour ces reliefs, nous y avons découvert certaines particularités mal observées jusqu'ici[3]. De plus, il nous a paru étrange de ne remarquer nulle part ailleurs, dans la riche série des Artémis partout découvertes à Philippes, le type spécial adopté sur ce groupe, très voisin du sanctuaire de Silvain, et peut-être inclus dans le *téménos* même du dieu. *Cette singularité paraît bien due à des influences mithriaques importantes.*

La représentation comporte trois *naiskoi* symétriques, établis côte à côte — le plus grand au centre, celui de droite un peu plus petit. Dans les trois frontons, on remarque le croissant lunaire, qui peut faire penser directement à Artémis, mais aussi à Mithra. A gauche[4], le personnage représenté, — dont la tunique flottante ressemble à celle du Tauroctone — paraît d'abord aux prises avec un taureau — c'est, en fait, un cerf — à demi-gisant, *tenu par les bois, qui sont dessinés comme des cornes*; le corps de l'animal est, sans doute, assez efflanqué ; mais *la longue queue de l'animal victime* empêcherait plutôt de le consi-

1) *Mystères de Mithra* (1913). La carte annexée ne mentionne aucun nom pour la Thrace inférieure, ni pour la Macédoine.

2) Notamment par Knaack (cf. l'article *Bendis*, dans la *R. E.* de Pauly-Wissowa). M. Fr. Studniczka s'en tiendrait aussi à l'opinion traditionnelle.

3) Les dessins de M. H. Daumet, au 1/20, sont plus ou moins exacts; on note l'oubli de divers détails importants (croissant, cornes, poignard, etc.; le chien a été partout supprimé).

4) Haut. 0,53. Larg. 0,46. Fronton avec acrotères à palmettes et croissant.

dérer comme un cervidé. Un chien paraît au bord droit du relief, visible à mi-corps. Il n'y a pas d'autre personnage, ni de symboles accessoires ; ce qui, à vrai dire, serait surprenant, mais non pas tout à fait insolite, dans la série des documents mithriaques. On notera surtout la tête, *de face*, du personnage principal ; sa chevelure peut bien être celle d'une Artémis avec le croissant, mais aussi celle d'un « Sol radiatus » ; les mèches divergentes sembleraient caractéristiques à cet égard. Le deuxième relief[1], un peu plus haut, a l'avantage de faire mieux paraître le chien, qui s'approcherait pour lécher le sang de la bête sacrifiée : on convient qu'il pourra aussi passer pour attaquer la biche d'Artémis : mais ailleurs, il est rare qu'il lui fasse ainsi tête ; il la poursuit plutôt, courant dans le même sens, et comme entre ses pattes. Le personnage principal saisit encore un cervidé par les bois. L'arrière-train de l'animal est indistinct, et en partie brisé ; on peut certes hésiter sur l'identification du sacrificateur, en raison du costume, qui ressemble à une jupe, plus longue que la *chlamys* ordinaire de Mithra ; du moins, la tête a l'air aussi *radiée*. Dans le troisième *naiskos*[2], le victimaire est, plus nettement encore, figuré posant le genou sur la bête forcée : attitude qu'on ne trouve jamais ailleurs à Philippes, dans la série des Artémis à la biche, mais qu'on connaissait, il est vrai, déjà[3]. La tête du principal personnage est présentée quasi de face ; le vêtement paraît assez long ; il semble que la tête de l'animal abattu était relevée et renversée, — le sacrificateur comprimant les naseaux de la victime agonisante, *tandis qu'il lui enfonçait au cou un poignard* ; il est vrai que la présomption si curieuse, tirée de ce détail, *carac-*

1) Haut. 0,57. Larg. 0,49 ; croissant dans le fronton. Petits trous aux acrotères d'angles.

2) Haut. 0,48. Larg. 0,36. Croissant dans le fronton ; mêmes trous.

3) Par exemple à Délos (Artémis à la biche, n° 1449) ; cf. aussi un groupe dit d'Iphigénie, à la Glyptothèque Ny-Carlsberg, etc. L'Artémis de Délos (haut. 1,27 au-dessus de la base ; cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1907, p. 363) est encore inédite ; c'était une Chasseresse à l'arc ou à la lance.

téristique dans les sacrifices de Mithra, est compensée par l'impression que laisse l'aspect du corps de l'animal représenté ; la queue paraît courte, et les pattes sont assez grêles ; même, par certains éclairages, *on discerne bien la ramure d'un cerf*[1].

Ces trois reliefs sont isolés : nous n'avons point trouvé de *Mithraeum* aux environs[2] ; d'ailleurs il serait étrange, en principe, qu'ils eussent été exposés ailleurs que *dans* la caverne sacrée ; l'endroit où ils sont gravés faisait partie, peut-être, du *téménos* fermé de Silvain ; or, un culte de Mithra a été associé *parfois* à celui de Silvain[3]. Mais on a trouvé, en avant du rocher, une fosse à sacrifices, avec rigole d'écoulement ; c'est là la trace de rites qu'on célébrait aussi devant une représentation de Bendis (ci-dessus, p. 50).

J'ai déjà indiqué, à propos de l'ex-voto de Venustus dédié au Cavalier thrace, qu'en tout état de cause, nous aurions droit de soupçonner dès aujourd'hui l'installation d'influences mithriaques dans la plaine ouverte entre Drama et Philippes. Par ailleurs, et tout récemment, M. G. Kazarow[4] a publié un

1) M. F. Cumont, *Textes et monum.*, note toujours comme étranges les représentations réduites aux deux protagonistes : Mithra et le taureau (p. ex. un relief de Calès, II, p. 249, n° 91). Il croit qu'il s'agit, en ces cas, de simples motifs décoratifs, sans grande valeur religieuse. Cette interprétation ne serait-elle pas plus ou moins recevable à Philippes? Il est, en tous cas, extrêmement rare, à notre connaissance, même chez les Thraces machérophores, qu'Artémis *poignarde* au cou la biche qu'elle frappait plutôt de loin. Il n'y a guère à hésiter à reconnaître là une *influence mithriaque*, soit simplement plastique, soit de valeur religieuse.

2) On eût pu penser à une grotte, comme celle d'Angera (Italie) : F. Cumont, *Textes et monum.*, II, n° 109, p. 262 sqq. [Mêmes niches rupestres, cf. *l. l.*, fig. 101, avec trous d'encastrement : la grotte s'ouvre au-dessous ; à Angera, *le temple était en avant*, la grotte ne formant que l'abside.] Sur les sanctuaires-cavernes de Mithra, cf. P. Wolters, *Sitzungsber. k. Bayer. Akad. d. Wissensch., philol.-histor. Klasse*, 1917, p. 10-11.

3) F. Cumont, *l. l.*, I, p. 147-148.

4) *Archiv f. Religionswissensch.*, XX, 1920, p. 236 (inscription trouvée en 1918 au N.-O. de Prilep, au-dessous de l'acropole médiévale de Markovi-Ruli) : type de Mithra tauroctone, à l'entrée d'une grotte, avec les restes d'une inscription grecque devenue à peu près illisible. C'est le premier monument certain du culte de Mithra en Macédoine.

document du culte iranien provenant de la région de Prilep.

M. F. Cumont a peut-être pensé trop absolument que « d'une façon générale, Mithra resta toujours exclu du monde hellénique[1] ». Si l'on ne croit pas encore que cette idée doive être un jour complètement modifiée, on notera toutefois que la règle ainsi posée comporte déjà plusieurs exceptions importantes[2]. En ce qui concerne la Macédoine et la Thrace inférieure, plus spécialement, les documents restent assez rares. En 1896, on connaissait une dédicace, *probable*, à Durazzo[3]. Les suppléments ajoutés à notre information n'intéressent guère, depuis lors, que le Nord de la Thrace, *et la zone macédonienne par où passait la Via Egnatia*. Or, M. J. Toutain a justement montré[4] la diffusion du mithriacisme dans les provinces danubiennes, au long des grandes artères romaines. La *Via Egnatia* a été sans doute aussi une route d'influences, grâce à laquelle ont pu cheminer, à travers la Macédoine, bien des cultes orientaux, celui de Mithra vraisemblablement lui-même. Nous trouverions dès maintenant, à ce point de vue, certains jalons, posés en différents points sur la principale voie balkanique, à Durazzo presque sûrement, vers Prilep[5], et, sans doute, de Thessalonique à Philippes[6]. Il est peu douteux qu'on multipliera le

1) *Textes et monum.*, I, p. 241 ; cette phrase est maintenue dans les *Mystères de Mithra*, p. 31.

2) Les *Textes et monum.*, I et II, ne citaient aucun lieu de culte mithriaque pour la Grèce propre. Le *Supplément* fait déjà entrer en compte une inscription du Pirée : t. II, p. 469 ; or, dans les *Mystères de Mithra*, il a été fait état de trois nouveaux textes : un d'Athènes, considéré comme douteux, p. 23, n. 1 ; un de Patras (cf. Avezou-Picard, *Rev. hist. relig.*, LXIV, 1911, p. 179-184) ; un d'Andros (cf. Th. Sauciuč, *Röm. Mitt.*, XXV, 1910, p. 263 sqq. ; trouvé en 1910).

3) *CIL.*, III, 604 ; cf. *Textes et monum.*, II, p. 129, n° 222.

4) *Les cultes païens dans l'Empire romain. Les provinces latines*, t. II, *Les cultes orientaux*, p. 154 sqq.

5) L'Egnatia traversait, comme l'on sait, la plaine de Pelagonie, venant de la région du lac d'Ochrida, par Resna, et descendant ensuite vers Héraclée des Lyncestes (Monastir).

6) On notera que plusieurs de ces *stations* étaient villes maritimes : Philippe communiquait très facilement avec la mer par ses échelles.

nombre de ces relais, quand l'exploration archéologique de la région aura été convenablement développée[1]. La présence du culte mithriaque à Philippes, le jour où elle serait bien attestée, pourrait tendre à rendre plus affirmatif en ce qui concerne l'interprétation d'un autel de Thessalonique, publié par nous récemment[2]. On y trouve la mention d'un πατὴρ σπηλλέου qu'il fallait sans doute considérer comme dignitaire d'un culte mithriaque local[3].

Mais il reste, à vrai dire, beaucoup de doutes sur l'interprétation des trois énigmatiques reliefs de Philippes, si différents, en tous cas, de ceux qui se rapportent nettement, pour le même lieu, à l'Artémis chasseresse. Peut-être doit-on croire, — sinon à de réelles influences religieuses venues d'Asie, — à une simple *contamination* plastique, qui n'aurait peut-être pas été spéciale à Philippes. Les types hellénistiques et romains de l'Artémis posant un genou sur la biche affaissée[4] n'ont-ils pas été plus ou moins déterminés par les représentations comparables d'un Mithra tauroctone? Celles-ci commençaient à être en faveur dans le monde gréco-romain, à l'époque où furent sculptés les ex-voto rupestres de Philippes.

XIV. — Mêné-Luna.

Une figure dite de « Mên », dieu phrygien, avait été reconnue et signalée dès 1864, par L. Heuzey et H. Daumet, sur l'un des

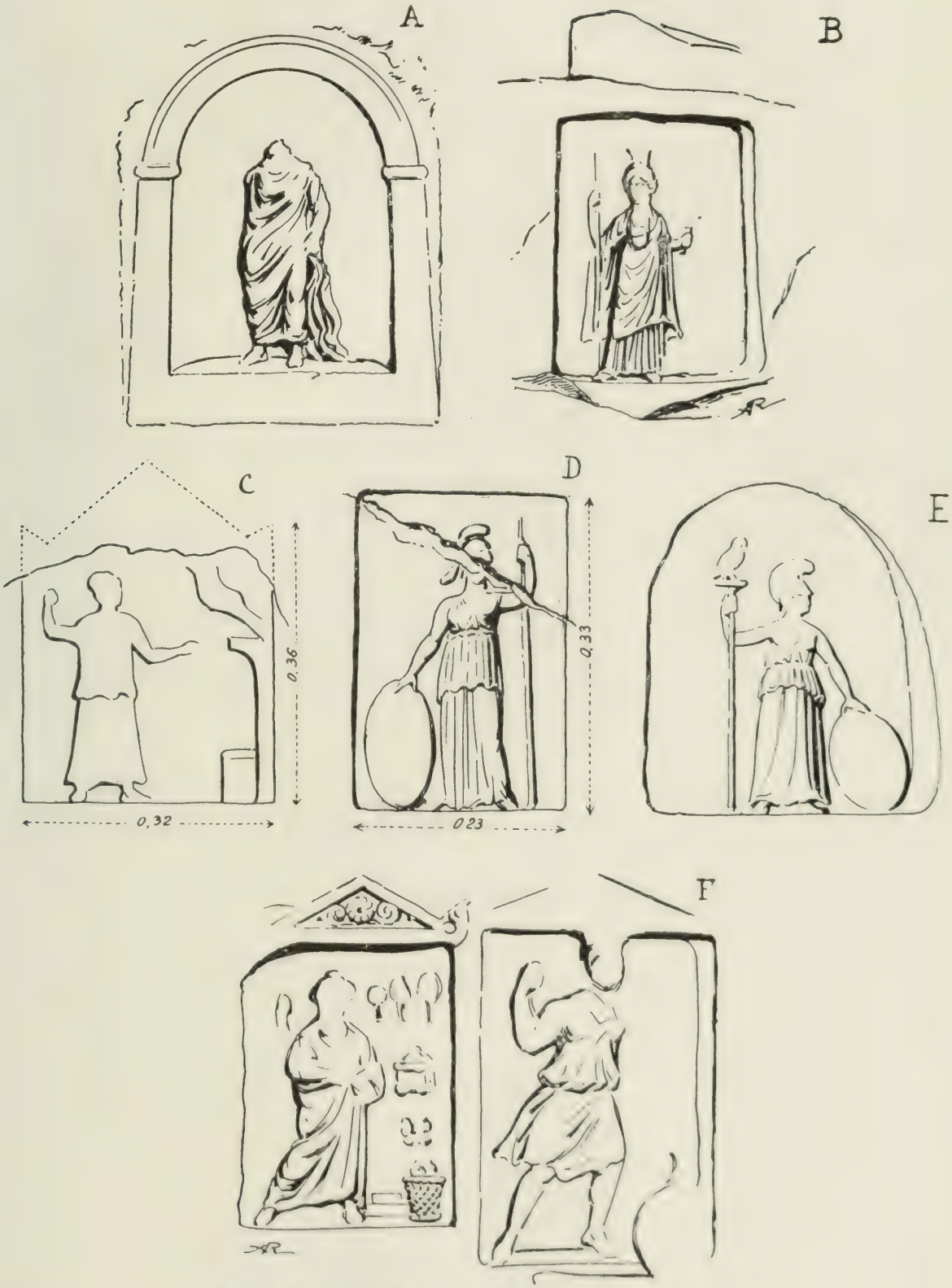
1) F. Cumont, *Mystères*, p. 241.

2) Cf. Avezou-Picard, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 97-100, n° 7.

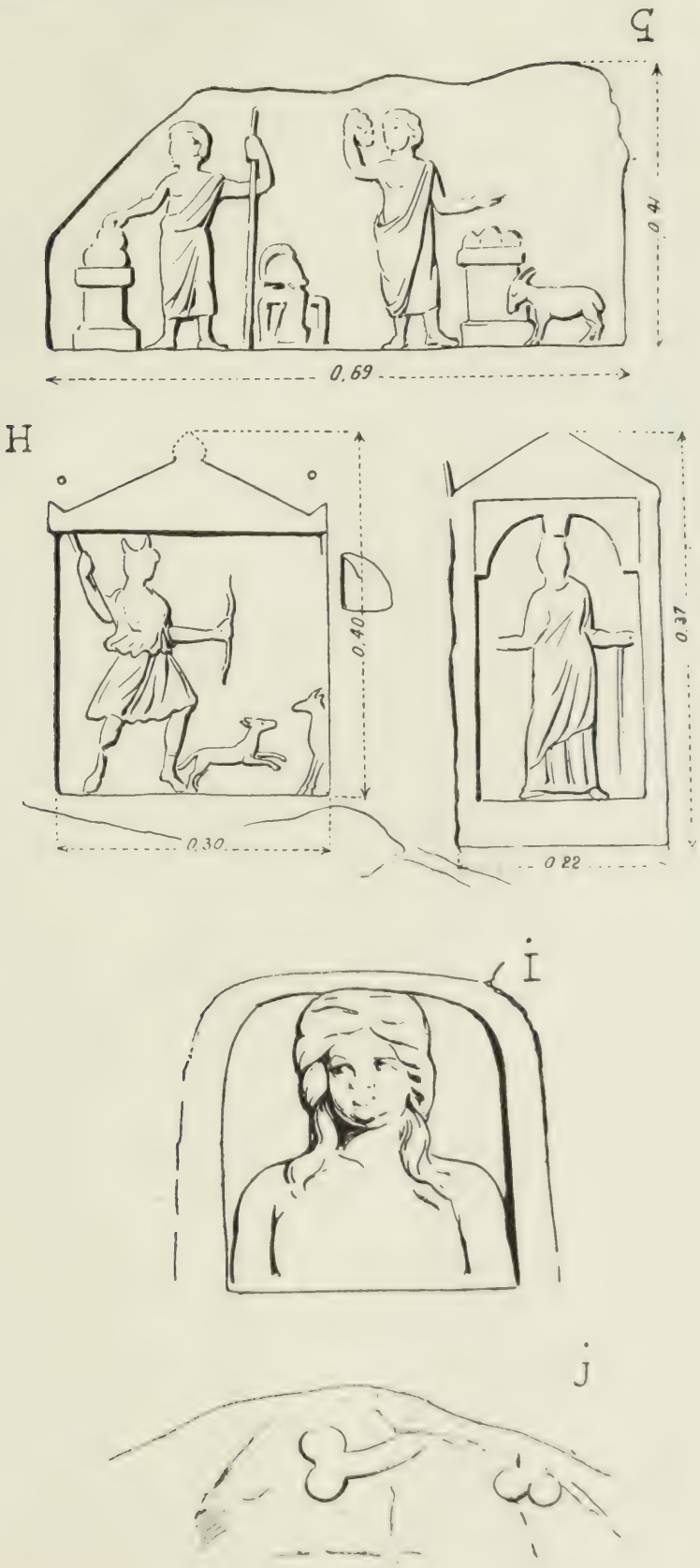
3) Sur le temple mithriaque et le *spelaeum*, cf. F. Cumont, *Textes et monum.*, I, p. 54 sqq.; sur le *pater sacrorum*; *ibid.*, I, p. 317; t II, inscr. 13 et 15. On trouve un *pater leonum*, dans l'inscription n° 157, t. II. Le πατὴρ σπηλλέου, à Thessalonique, devait être le chef du culte, symbolisé par le σπήλαιον, la caverne-temple, élément essentiel du mithriacisme. Sur les *patres* et leur importance dans le culte mithriaque, cf. F. Cumont, *l. l.*, I, p. 315, 317, 323 et n. 8. Sur leurs fonctions, p. 324, n. 10. A propos de l'inscription de Thessalonique, M. P. Roussel pensait plutôt à un thiase d'Hermanoubiastes : *Rev. Ét. gr.*, XXVII, 1914, p. 454; A.-J. Reinach, *Rev. Épigr.*, II, 1914, p. 109, avait indiqué au contraire qu'il songeait à quelque culte phrygien.

4) Cf. par exemple, la statue délienne, ci-dessus, p. 185 n. 3.

Un sanctuaire rupestre à Philippes (Macédoine) : A, dédicace à Jupiter ; B, inscription ; C, ex-voto à Artémis (pl. V. R) ; D, liste de *cultores* ; E, autel.



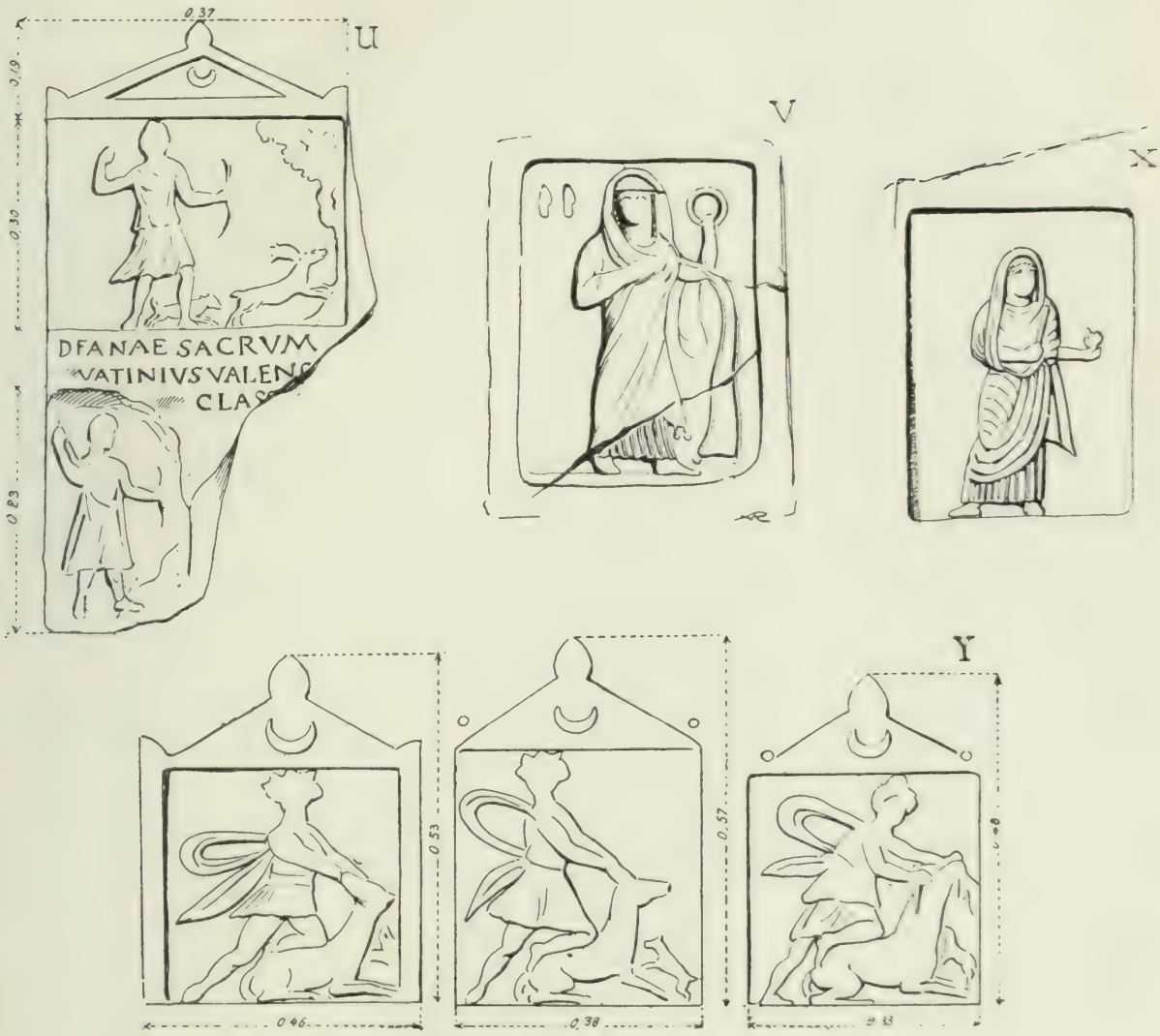
Types de divinités des ex-voto rupestres (Philippes).

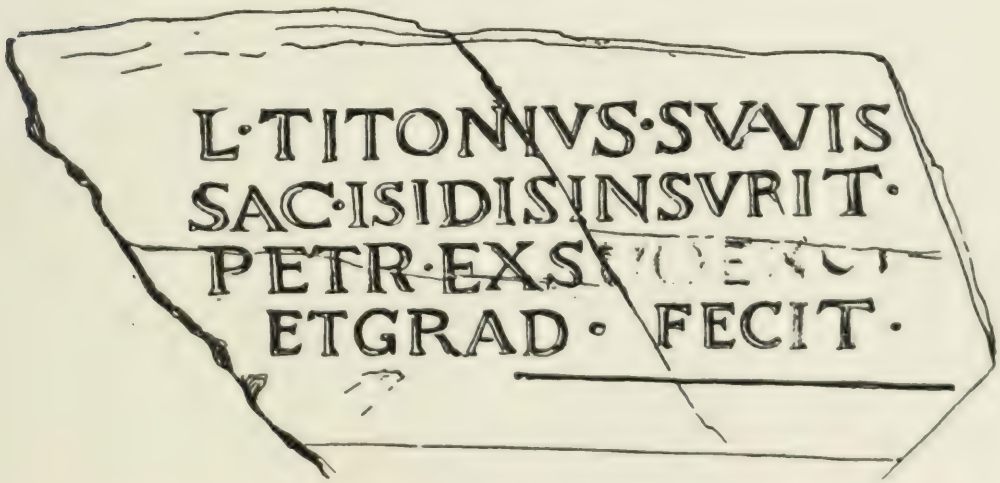


Ex-voto rupestres, à Philippes.

Ex-voto rupestres, à Philippes.

Ex-voto rupestres, à Philippes.





Ex-voto, inscription dédicatoire, à Philippes.

rochers de Philippes, dans le IVe secteur (n° 309[1]). Ce rocher se trouve « au bord d'une rampe naturelle, qui devait former, à l'Ouest du temple de Silvain, une sorte de rue montant obliquement le long des rochers de la haute ville. » Nous avons sans peine retrouvé le document[2] : bien que l'interprétation première ait été contestée depuis l'époque de la *Mission*, nous continuerons à reconnaître là une déité phrygienne, plutôt qu'une Bendis qui serait un *unicum*.

Le personnage est coiffé de la manière que l'on note aussi sur les sculptures de Grèce ou d'Asie-Mineure[3], avec le bonnet phrygien surmonté d'une étoile. Il s'appuyait sur un long sceptre. La représentation a souffert ; l'on ne peut affirmer que le costume, asiatique, ait la moindre analogie avec celui de Bendis[4]. Il en diffère au premier aspect par maints détails importants; c'est ainsi qu'il ne comporte pas la nébride[5]; de

1) *Mission*, p. 83-84, pl. IV, 1. Haut. 0,70, larg. 0,42. La reproduction donnée au 1/10 par H. Daumet est assez fidèle, quoiqu'on puisse discuter sur le costume et le sexe ; mais le dessinateur n'a pas vu tous les détails importants gravés sur le rocher à droite de la figure.

2) A 5 ou 6 mètres à l'Ouest de la dédicace de Rutilius à Diane.

3) L. Heuzey, *Mission*, p. 84, avait dit trop absolument qu'il n'y a peut-être pas d'exemple comparable dans la sculpture ; cf. Le Bas-Reinach, *Voy. archéol.*, 1888, pl. 136, p. 118; F. Cumont, *Textes et monum.*, II, p. 220, fig. 50; Drexler, dans Roscher, *Lexic.*, s. v. *Mên*, p. 2714, fig. 6. Sur Mên, en général, P. Perdrizet, *BCH*, XX, 1896, p. 55 sqq.; cf. aussi *BCH*, XXIII, 1899, p. 399, pl. I [Mên Ploutodotès]. Un type attique de Mên est connu par le relief d'une grotte de Pan ; Drexler, *l. l.*, p. 2734, fig. 10 ; ce type ne diffère pas sensiblement de celui des rochers de Philippes. Le personnage, appuyé aussi sur une grande haste, est caractérisé principalement par le croissant placé derrière ses épaules.

4) Pour le costume de Bendis, cf. P. Foucart, *Mél. Perrot*, p. 95 sqq., fig. 1-2. Le type représenté là est nettement traditionnel : une statuette semblable a été trouvée à l'Acropole de Notion-Claros, où Bendis recevait un culte.

5) P. Foucart, *l. l.*, p. 96 [cf. pour le Dionysos thrace, ci-dessus, p. 22]. Le dessin de H. Daumet semblerait indiquer, à tort, l'existence de ce détail pour le « Mên », n° 309. Le torse, selon certains éclairages, paraît nu; la poitrine serait féminine, le nombril est marqué ; les jambes seraient couvertes par une draperie posée à mi-corps ; il ne faut pas exclure toutefois l'hypothèse du *chiton* court, et des *endromides*.

plus, à l'arrière et au dessus des épaules, paraît un vaste croissant, qui se retrouve dans la numismatique, sur les reliefs, pour presque toutes les représentations indiscutables de Mên, *ou de Luna*, et que je ne connais nulle part sur les ex-voto de Bendis[1]. La main droite de la divinité de Philippes tient un attribut, disparu dans la cassure du rocher, et qui pouvait être la pomme de pin, employée ainsi par ailleurs[2].

On notera que Mên *et Luna* étaient souvent représentés sous une forme abrégée, par un croissant surmonté d'une étoile[3] : ce symbole, comme l'a justement remarqué L. Heuzey, est connu en Thrace par les monnaies de Byzance, à l'époque impériale ; or, on l'a retrouvé précisément, à Philippes même, à droite et en contrebas du relief dit du « Mên »[4]. Comment avait-on été amené à douter d'abord de l'identité du dieu phrygien? Notons que, si ses formes, à Philippes, paraissent quelque peu féminines, on en eût pu trouver une explication : on représentait parfois intentionnellement son sexe, en Asie, avec un caractère ambigu[5]. Nul ne saurait être surpris de trouver des dieux phrygiens en terre thrace[6], surtout en raison de découvertes nouvelles sur l'introduction de cultes asiatiques dans la région. Mais en publiant pour la première fois ce qu'il a appelé le « Mên » de Philippes[7], L. Heuzey, entraîné par l'erreur qui lui

1) La Tauropolos d'Amphipolis est, il est vrai, figurée avec le *calathos* sur la tête, et le croissant derrière les épaules ; mais elle n'a pas de *chiton* court, et porte un flambeau ; cf. *Dict. Antiq.* Saglio-Pottier, *s. v. Bendis.*, fig. 818 (Sestini, *Musée Fontana*, pl. II, f. 11); P. Pâris, *Ibid.*, *s. v. Diana*, fig. 2357.

2) Cf. Drexler, dans W. Roscher, *Lexic. l. l.*, p. 2714, fig. 6. L. Heuzey suggérait la restitution d'une patère : ce serait alors le geste conventionnel de la divinité acceptant un sacrifice offert.

3) Au sanctuaire de Mên Askaenos récemment découvert à Antioche de Pisidie (*JHS*, XXXII, 1912, p. 111 sqq.) le dieu est aussi comme symbolisé par le croissant ; cf. p. 116-117 (fig. 4-6); p. 122, 128, 138.

4) L'étoile au-dessus du croissant n'avait pas été reproduite par le dessin de H. Daumet, pl. IV, 1 : mais on la voit sur la figure donnée, *Mission*, p. 83.

5) *Mission*, p. 84. Sur le relief de Philippes, les hanches sont assez fortes, et le vêtement — s'il existe — paraîtrait serré à la taille.

6) Sur l'assimilation de Mên et de Sabbazios, Proclus, *in Tim.*, IV, 251.

7) Cf. aussi, *Rev. archéol.*, 1865, II, p. 456-459.

avait fait lire le nom de *Coto* (Cottyto), au-dessous d'un relief de Bendis (n° 118, pl. V, R), indiquait assez dangereusement la possibilité de reconnaître, dans la figure dite du « Mên », une Artémis thrace. Il suggérait aussi lui-même, tout en la rejetant avec raison, l'hypothèse d'une restitution *Dianae*, dans l'inscription située au bas du rocher du « Mên », à droite. Ces indications ont favorisé les réserves de Drexler, qui, dans l'article *Mên* du *Lexicon* de W. Roscher[1], devait refuser de considérer la figure des rochers de Philippes comme celle du dieu mâle phrygien. Drexler n'a, il est vrai, développé, pour étayer sa critique, aucun argument qui n'eût été déjà suggéré par les concessions trop prudentes de L. Heuzey. De plus, il avait été obligé de reconnaître la présence du culte de Mên à Thasos[2], dans l'île d'où étaient partis les premiers colons de Crénides et Philippes ; ce qui apportait presque une confirmation à l'opinion de ceux qui ont cru jusqu'ici le culte de Mên attesté à Philippes même. L'attitude de Drexler n'aurait pas dû entraîner trop loin M. P. Perdrizet, qui, d'abord, avait fait état de l'hypothèse première[3].

Il n'y a, en fait, qu'une légère correction à apporter à l'identification proposée d'abord par L. Heuzey. Dès qu'on a éliminé

1) *L. l.*, p. 2730 (1897).

2) Dédicace à Mên Tyrannos-Dionysos, qui témoigne d'un intéressant syncrétisme ; cf. *JHS*, VIII, 1887, p. 411 ; *IG*, XII, 8, n° 587 (Aliki, S. de l'île).

3) *BCH*, XX, 1896, p. 55 sqq (Thasos et Philippes sont reconnus comme centres du culte de Mên, p. 76 ; il est vrai que, p. 93 et n. 6, dans le même article, M. P. Perdrizet concède que la Thrace n'a pas connu Mên ; le Mên de Dionysos, tardive apparition, serait un isolé dans une ville cosmopolite ; un texte d'Hésychius, d'après quoi Bendis se serait appelée Mendis, ne prouverait rien non plus (*ibid*). En 1897 (*BCH*, XXI, p. 525), M. Perdrizet citait encore Mên parmi les dieux orientaux de Philippes ; il le considérait comme adoré surtout par les masses populaires. Par contre, dans les *Cultes et mythes du Pangée* (1910), p. 86, n. 3, le savant archéologue a rayé ce nom de la liste des dieux orientaux de la ville ; il avait transformé « Mên », à la manière de Drexler, en une Artémis thrace. Même indication dans Knaack, art. *Bendis* de la *R. E.* de Pauly-Wissowa, III, p. 269 sqq. ; dans Keune, art. *Felsendenkmaeler*, *ibid.*, *Suppl.*, 1918, p. 488 (n. 50).

la fausse lecture COTO, ce qui débarrasse définitivement l'histoire des cultes de Philippes d'une erreur trop accréditée[1], on n'est plus embarrassé pour reconnaître, en général, la divinité thrace Artémis-Bendis, sous sa forme latinisée de Diane, dans les très nombreux reliefs dispersés sur les rochers de Philippes, et qui présentent, avec les variantes déjà signalées, — mais selon les mêmes thèmes —, la Chasseresse, à la poursuite des biches ou des cerfs de la montagne. Son type est, certes, nettement distingué de celui des dieux phrygiens, puisqu'elle n'a ni le bonnet étoilé, ni le sceptre-lance, *ni, sauf en un ou deux cas, l'attitude frontale immobilisée*[2], *ni surtout le vaste croissant placé derrière les épaules*[3]. Comment les décorateurs des rochers de Philippes, qui furent traditionalistes, auraient-ils songé, une seule fois, à créer un type de Bendis si différent des autres?

Nous avons examiné à nouveau les inscriptions et représentations placées à droite du relief, sur une portion aplanie de la roche formant une large stèle. Il y a là plus de sujets que L. Heuzey n'en avait primitivement remarqué. Une inscription de six à huit lignes au moins, *en grec*, gravée dans toute la largeur a probablement disparu à la partie supérieure du champ ravalé. Il ne reste plus que quelques lettres, sans signification. A peu près à mi-hauteur entre la bordure supérieure et l'ex-voto de Galgestia, une première paire d'yeux votifs est dessinée avec un faible relief. Un peu au-dessous, et à gauche, on discerne encore quelques caractères d'une inscription grecque évanide, disposée dans toute la largeur de la pierre, et qui

1) Ci-dessus, p. 165 sqq.

2) Le seul exemple d'une véritable Artémis à pose frontale — exemple obtenu d'ailleurs par maladresse — est comme on l'a vu, celui de la dédicace de Rutilius Maximus (IVe secteur). Cf. ci-dessus, p. 167.

3) Le petit croissant de Séléné accompagne bien des fois, on l'a vu, les représentations de Diane, à Philippes; mais il n'est jamais placé derrière les épaules de la déesse; sur un ensemble de plus de cinquante reliefs observés, on ne trouve que quelquefois le croissant dans la chevelure; en général il est figuré au fronton du *naiskos* (pour les Artémis « mithriaques », cf. ci-dessus, p. 184 sqq).

comprenait primitivement au moins quatre lignes[1]. Elle a été ravalée aussi, et, dans la partie droite, où elle a plus complètement disparu, j'ai noté un petit dessin de navire, à gauche de ΧΑΡΙΤΩΝ, etc. C'est au-dessous seulement de ces textes ou dessins disparus, qu'on remarque le croissant surmonté de l'étoile, à gauche, et, à droite, dans un cadre, l'ex-voto de Galgestia : ils ont visiblement trouvé place sur le rocher *à une date plus récente*. L'ex-voto de Galgestia[2] doit se lire :

Galgest-
ia · Primil-
la · pro
filia LUNE
v(otum) s(olvit) · l(ibens) · m(erito)

Comme L. Heuzey l'avait bien vu d'abord, il n'y a donc pas à chercher le nom de Diana dans les lettres de la quatrième ligne. Une Galgestia est mentionnée sur une inscription inédite de Drama[3]. Les dieux phrygiens, ainsi qu'Isis, ou d'autres σωτῆρες ἐπήκοοι, devaient passer pour guérir de la cécité, peut-être parce qu'ils avaient aussi le pouvoir de punir de l'ophtalmie : d'où l'ex-voto des yeux[4]. *Lune* ne doit pas être, certes, le nom de la fille de Galgestia Primilla (pour Lun*a*), mais, sans doute, plutôt, le nom de la divinité à qui s'adressait l'ex-voto (pour *Lunae*). *Artémis, appelée partout ailleurs Diana, est exclue*; on eût pu pen-

1) Haut. des lettres, 0,02 :

Α ΙΟΣ
Π ΥΟΣ
ΕΙΣΙΩ (Εἰσίων, nom théophore ?)
ΧΑΡΙΤΩΝCIONI (Χαρίτων ?)

2) Cadre : haut. 0,22 ; larg. 0,17. Haut. des lettres de l'inscription : 0,025.

3) Épitaphe d'un sevir augustal, qui sera prochainement publiée par le *Bulletin de corresp. hellénique* ; l. 1 : C. Galges[tius] ; l. 4 : uxori. et. Galg[estiae] Quintae ; l. 6 [v]ivos (pour *vivus*?). Cette forme, assez ancienne, daterait l'inscription des premiers temps de l'Empire.

4) Cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 227-228, p. 290-291 ; cf. ci-dessus, p. 178.

ser à une erreur pour Luno, nom donné par les Romains à Mên. Mais si cette conjecture paraît, comme il semble, inutile[1], nous soulignerons simplement une faute, fréquente pour l'époque, et remarquée à Philippes même, dans d'autres ex-voto[2]. On aurait, près du relief, adressé des dévotions à la parèdre féminine de Mên-Lunus — les hommes invoquant plutôt ce dieu, les femmes, plus particulièrement, Luna (Μήνη, Σελήνη). Cette déesse, toujours distinguée de Diana, à l'époque latine, est bien celle qu'un sculpteur anonyme avait représentée : il n'est plus besoin d'autre explication des formes féminines du relief.

XV. — (Cotys)-Cybèle ; Attis ?

La Mère des dieux, déjà signalée par L. Heuzey — d'après une inscription latine de Dikili-Tasch, — dans le Panthéon de Philippes, est aussi fort nettement figurée sur un rocher du IVe secteur (n° 201), au voisinage de l'escalier de Titonius. Il y a là deux représentations de la Cybèle assise, traditionnelle, dont l'une brisée par en haut, jusqu'au siège[3]. Ces figures n'avaient point été remarquées avant nous. La déesse est placée, comme à Thasos, dans une sorte de niche dont les côtés sont formés par deux parastades, ornées de chapiteaux embryonnaires[4]. Le trône était cubique; la déesse élevait peut-être, de la main gauche, un large tympanon, qui peut aussi avoir été figuré par ailleurs dans le champ du relief. L'usure de la paroi rocheuse ne permet pas d'en décider sûrement.

Les représentations figurées de Cybèle dans un *naiskos* portatif existent en assez grand nombre à Thasos, où, depuis

1) La lecture LVNE est certaine ; elle a été vérifiée plusieurs fois.

2) Diane pour Dianae, dans l'ex-voto de Rutilius Maximus, secteur IV, n° 306; ci-dessus, p. 167.

3) [En 1922, un relief de ce type, sur plaque de marbre, a été trouvé par M. L. Renaudin, au voisinage du sanctuaire de Silvain, dans un petit lieu de culte special.]

4) Haut. 0,34; larg. 0,345. Pour les *naiskoi* comparables de Thasos, cf. Ch. Picard, *Monum. Piot*, XX, 1913, p. 47-48, et fig. 4.

l'époque archaïque jusqu'à la période antonine, la déesse a occupé un important Métrôon, voisin de l'église actuelle (Haghios Nicolaos) ; on connaît aussi des représentations comparables de Cybèle en Thrace. La déesse phrygienne eut, à Périnthe sans doute, un culte florissant[1]. Par là, se fait la liaison avec l'Asie-Mineure, de Cyzique à Smyrne, région où le type de la Cybèle au *naiskos*, connu dès la période archaïque, était resté traditionnel[2]. L. Heuzey, à propos de la dédicace [*Ma*]*tri deo*[*rum*] qu'il avait trouvée à Dikili-Tasch[3], n'a pas manqué de rappeler justement, par ailleurs, les rapports qui unissaient la Cybèle phrygienne au culte thrace de la déesse Cotys, ou Cottyto, déjà nommée par Eschyle dans sa tragédie des *Édones*, et même identifiée par Strabon avec la grande Mère asiatique[4].

On avait cru déjà posséder, à Philippes, une représentation de cette déesse Cotys, qui a eu aussi les plus directs rapports avec le thiase bachique indigène[5]. Sur un haut-relief d'un petit sanctuaire rupestre (pl. I), à l'Ouest et au-dessus du théâtre, une déesse chasseresse, vêtue d'une courte *chlamys*, est figurée tirant de l'arc (pl. V, R). Au-dessous de cette figuration, comme on l'a vu, L. Heuzey avait pensé à tort discerner les lettres COTO[6]. Il trouvait là un souvenir de Cotys-Cottyto Cette lecture a été acceptée, avec quelques réserves, par O. Gruppe[7], puis, plus formellement, par M. P. Perdrizet[8]. L'inscription est d'ailleurs déjà passée dans le *Corpus inscript. latinarum*, sous la forme

1) G. Seure, *BCH*, XXXVI, 1912, p. 575-577, n° 31.

2) On mentionnera ne particulier les séries de Cymé, et de Marseille [apportée de Phocée?]; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 1 sqq.

3) *Mission*, p. 43-44.

4) Strabon, p. 470 C; *Tragic. Fragm.*, *Esch.*, 56. La déesse figure sur des monnaies thraces (Mionnet, I ; Anchialos, n° 58 ; Deultum, n° 130 ; Coela, n° 15).

5) Cf. ci-dessus, p. 142, n. 6.

6) *Mission*, p. 81, n° 37.

7) *Griech. Mythol.*, II, p. 1555, n. 6 : « *Malgré le relief d'Heuzey avec l'inscription* COTO, dit O. Gruppe, l'assimilation d'Artémis à Cotys reste incertaine » Cette réserve n'est que trop juste.

8) *Cultes et mythes du Pangée*, p. 10, n. 4.

fautive que lui donnait le premier déchiffrement[1], et Rapp en a tiré argument, dans un mémoire fortement inspiré par les études macédoniennes de L. Heuzey, pour poser comme certaine, l'équivalence de Cotys et de l'Artémis Élaphébolos anatolienne[2]. On a montré ici (p. 166) que l'inscription de Philippes comporte une première ligne fort visible, et qu'il faut lire :

CASSIVS.....
ΓORONVM.....

ce qui ruine toutes les conclusions tirées, un peu partout, du faux nom de Coto. Nous n'avons isolément, pour Cotys-Cybèle, à Philippes, *que les reliefs de la déesse assise, au tambourin.*

Sur le rocher même[3] où a été représentée Mêné-Luna, j'avais remarqué, en 1914, une représentation très usée de femme assise sur un siège, avec, auprès d'elle à droite, un petit personnage, dont les jambes nues sont visibles : n° 311[4]. Il s'agit là vraisemblablement, déjà, d'un groupe Cybèle et Attis, mais l'état de mutilation du relief ne permet plus de décider de l'identification, sans réserves.

Attis recevait-il un culte à Philippes? On ne saurait encore l'affirmer nettement. Mais il ne serait pas improbable que la suite de nos travaux le démontrât. M. L. Renaudin a trouvé en 1921, dans le sanctuaire des dieux égyptiens, une statuette en terre cuite de Télesphoros[5], dieu thrace, parèdre d'Asclépios

1) *CIL*, III, 635.

2) *Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien*, p. 32 ; cf. aussi *Lexic.* de W. Roscher, *s. v. Kotys*, p. 1399,

3) La région en avant de ce relief sera ultérieurement dégagée.

4) Haut. 0,45, larg. 0,33.

5) Cf. ci-dessus, p. 180. Sur Télesphoros, dieu thrace (?), S. Reinach, *Rev. Ét. gr.*, XIV, 1901, p. 343-349 ; *Cultes, mythes et relig.*, II, p. 255 sqq. ; G. Seure, *Rev. arch.*, 1913, I, p. 50, n. 3 ; *Rev. Ét. gr.*, XXXI, 1918, p. 389 sqq. Dans les centres religieux où Cybèle exerçait la médecine, Attis était parfois métamorphosé en Télesphoros, et la déesse elle-même, en une sorte d'Hygie ; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 392. Il est possible que l'Isieion de Philippes ait été un centre médical (cf. ci-dessus, p. 178, p. 183, l'ex-voto à l'oreille, et la dédicace du *médecin* Q. Mofius Euhemerus). A Thasos, la figure

à Thasos, mais qui était aussi, en certains endroits, assimilé à Attis. De plus, près du sanctuaire de Silvain découvert en 1920, dans le IIIe secteur, là où, en 1914, nous avions remarqué de grandes niches creusées dans le roc[1] pour des statues qui ont disparu aujourd'hui, nous avons découvert, sur un rocher aplani, une assez longue inscription effacée, susceptible d'apporter quelques révélations nouvelles. Elle nous conservait, semble-t-il, certains actes d'un collège religieux, dont l'éponyme (?) est chaque fois désigné en tête. A côté de cet éponyme pourrait avoir figuré un *archigallos*[2]. Le nom d'Attis paraît d'ailleurs assez lisiblement, dans un cartouche spécial, à droite de l'inscription principale, où l'on voit aussi la mention d'un βουκόλος.

Cybèle et Attis figuraient peut-être d'ailleurs *au moins encore une fois* sur les rochers de Philippes. A la limite Ouest de la cité, L. Heuzey avait remarqué le premier, en 1862, dans un encadrement long de 0m,765, une frise de cinq personnages, que nous avons à notre tour retrouvée (n° 419, sec-

de Télesphoros, avec le capuchon caractéristique, est gravée sur un ex-voto à Asclépios, dont le relief n'a pas encore été publié. Un Attis (de la collection Christidès) a été photographié par moi dans l'île en 1911 ; cf. aussi, *BCH*, XLV, 1921, p. 136 sqq. ; un autre Attis, provenant peut-être de Philippes même, était jadis conservé dans la collection de Wix ; cf. H. Sitte, *Jahresh. d. Oest. Inst.*, 1908, p. 97 (*Beiblatt*), fig. 65.

1) [Depuis que cet article a été écrit, la région a été fouillée par l'École française d'Athènes ; on a trouvé là tout un ensemble de sanctuaires adosses au roc : temple de Silvain, avec les *trois grandes niches*, autels d'Artémis-Bendis, de Cotys-Cybèle, près d'un petit Dionysion.]

2) H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 230-238. On lit, en tête de chaque document, la formule ὑπὸ σπειράρχην. Or, le mot σπεῖρα, cohors, est entendu d'un collège, dans une inscription grecque d'Ostie, *IGSI*, 125, 1 ; cf. v. Herwerden, *Lex. gr. supplet. et dialect.*, *s. v.* Le σπειράρχης aurait été chef du collège ; cf. le mot σπείραρχος sur une inscription des environs de Périnthe, où l'on retrouve un ἀρχιβουκόλος ; cf. Kaibel, *Suppl. épigr. gr.*, *Rhein. Mus.*, XXXIV, 1879, p. 211 (1036 A) = *Ephem. epigr.*, III, 1877, p. 235. Le titre de βουκόλος a une valeur religieuse *attestant la parenté du culte avec celui de Dionysos* ; outre le titre probable d'ἀρχίγαλλος, l'épithète ΓΑΛ (γάλλος ?) paraît à plusieurs reprises, à Philippes, sur la pierre ici étudiée.

teur V). H. Daumet, qui a bien dessiné cette frise[1], voyait au centre « un groupe de deux personnages dont l'un serait un enfant dans une pose demi-renversée ». En examinant à nouveau les figures ainsi décrites, nous pouvons ajouter l'observation suivante : la figure féminine assise, de type matronal, porte, à la main droite, un tympanon. Ce serait donc encore plutôt qu'une *Nutrix*, Cybèle, représentée cette fois avec Attis jeune, au temps où, selon la légende, la déesse phrygienne allait s'éprendre de la beauté du berger[2]. On sait que celui-ci recevait un culte particulier dans la région d'Amphipolis.

Les observations ci-dessus présentées ne visent point à résoudre tous les doutes, comme on l'a dit d'emblée, ni à fixer immuablement la personnalité des protecteurs de la colonie de Philippes, au Ier siècle de notre ère. D'autres ex-voto pourront être encore découverts, ajoutant certaines déités nouvelles à nos listes, modifiant peut-être aussi, sur certains points, les suggestions ici proposées.

Dans l'ensemble, à la suite d'une enquête assez étendue, on peut encore reprendre et confirmer, notons-le bien, les conclusions générales posées par L. Heuzey dès 1862, à la fin de sa remarquable étude :

« D'une part, disait L. Heuzey, nous voyons les anciens dieux du pays, se cachant sous le nom, et comme sous le masque des divinités grecques et romaines, *perpétuer leur influence à travers tous les changements de gouvernement et de population.* Nous assistons, en même temps, à l'invasion des cultes de l'Orient, — appelés par l'avide curiosité d'un peuple auquel ses antiques croyances ne suffisent plus, — et précédant, de leur

1) *Mission*, pl. III, fig. 5 ; cf. p. 86.

2) M. L. Renaudin me signale que le personnage à droite de Cybèle serait une divinité féminine, appuyée sur une haste (ou grande torche), et tenant, de la main droite, une offrande indistincte.

bizarre cortège, la pure et sainte doctrine, qui, née sous le même ciel, mais au sein d'une autre race, s'avance à leur suite pour renouveler le monde ancien.»

Nos recherches nouvelles, notamment à propos du Dionysos, du Cavalier thrace et de Bendis, développent, à mon sens, la justesse des interprétations de L. Heuzey, en ce qui concerne d'abord la persistance d'anciens cultes thraces. M. P. Perdrizet semble avoir laissé entendre, à diverses reprises[1], et peut-être avec quelque excès, que dans la colonie romaine de Philippes, l'influence religieuse latine s'était installée assez vite de manière prépondérante. Or, L. Heuzey avait marqué, — assez justement, au contraire — combien d'éléments grecs et locaux subsistèrent à Philippes, après l'établissement de la colonie d'Auguste. Le progrès de notre enquête épigraphique a déjà accru le nombre des textes en langue hellénique conservés dans la cité; il nous montre aussi, sous diverses formes, la prépondérance traditionnelle d'usages thraco-phrygiens, ou macédoniens. Dans une étude spéciale du rite local de l'ἀπόκαυσις, rapproché du « παρακαυσμὸς ῥόδοις », j'ai tenté de prouver qu'il fallait rapporter l'incinération funéraire, faite avec les roses du Pangée, à une croyance religieuse répandue en Asie-Mineure, plutôt qu'à l'influence, secondaire, à mon sens, des *Rosalia* latines[2]. Même au premier siècle de notre ère, et plus tard encore, le conservatisme religieux restait très marqué dans toute la région.

L. Heuzey a bien vu l'intérêt du développement, en Macédoine, des cultes de l'Orient ; nous ajouterions maintenant ceux de l'Égypte. Ce que l'on doit constater pour Isis, Sérapis, Hor-Harpocratès, (Anoubis?), d'une part, pour Mêné, Cybèle, Attis, par ailleurs, et, peut-être, semblerait il, pour Mithra lui-même, est fort intéressant. Peut-être devra-t-on mettre, — à l'origine, du moins, — cette invasion de cultes étrangers en relations avec l'acte hardi de Philippe de Macédoine, qui fit,

1) P. ex. : *BCH*, XXI, 1897, p. 525, n. 1.
2) Cf. *BCH*, XXXVIII, 1914, p. 38-62 (avec Ch. Avezou).

comme l'a rappelé L. Heuzey, de la colline aux mines dite de Dionysos, un lieu d'asile[1]. L'immigration de gens de divers pays, dans une zone où tous les *outlaws* trouvaient l'impunité, a dû enrichir passablement le *folk-lore* de la contrée. Par le trafic maritime de la Pérée thasienne, et, comme je l'ai indiqué aussi, un peu plus tard, par l'influence de la *Via Egnatia*[2], les cultes orientaux trouvèrent les moyens de gagner l'Occident. A Philippes même, ils pouvaient se mélanger, plus facilement encore qu'ailleurs, avec l'apport latin.

Ce que dit la « *Mission de Macédoine* » du *processus* de l'apparition du christianisme dans la région, se trouve pareillement confirmé par nos découvertes. On ne peut assigner une date certaine, à Philippes, à cette curieuse croix chrétienne[3], (secteur IV, n° 312), qui se rapproche, par sa forme, à la fois de la croix grecque et de la croix latine, et qu'un néophyte aurait placée, selon L. Heuzey, parmi les dieux païens, comme « l'image du Christ dans le Panthéon d'Alexandre Sévère », ou peut-être, « pour sanctifier ces rochers couverts des images de l'antique idolâtrie[4] ». A ce document, nous pouvons du moins ajouter d'autres indices, qui montrent l'effet de l'installation du christianisme, dans une cité où s'était développée déjà une colonie juive nombreuse, et où triompha assez facilement, en 52, la propagande de l'apôtre Paul[5]. J'ai signalé la mise en place de symboles chrétiens sur un cippe dédié d'abord à Isis, au nom de la cité, et qui a été retrouvé, *déplacé*, à la porte S.-E. de la ville, sur le trajet probable de l'Egnatia[6]. L'inscription, récemment publiée, qui nous conserve une copie de la correspondance d'Abgar et du Christ, — talisman placé intentionnellement à la même porte de l'enceinte, et proba-

1) Appien, *Bell. civil.*, IV, 106; *Mission*, p. 86.
2) Cf. ci-dessus, p. 187.
3) *Mission*, p. 85, pl. IV, fig. 9.
4) *Mission*, p. 86.
5) *Acta*, XVI, 16 sqq.
6) Cf. ci-dessus, p. 183.

blement en souvenir de croyances locales, en honneur aussi à Thasos dès l'époque archaïque, — nous montre, par ailleurs, comment les chrétiens de Philippes avaient transporté, d'Édessa vers l'Occident, les symboles et les écrits d'une foi nouvelle[1].

Athènes, mai 1921.

CH. PICARD.

1) *BCH*, XLIV, 1920, p. 41-69 (Ch. Picard).

ALEXANDRE D'ABONOTICHOS

ET LE NÉO-PYTHAGORISME

La carrière prodigieuse d'Alexandre d'Abonotichos, le faux prophète stigmatisé par Lucien, est bien connue de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du paganisme romain. Je lui ai moi-même consacré en 1887, à l'âge de dix-neuf ans, un petit mémoire qui, on ne s'en étonnera pas, est d'une érudition un peu superficielle[1]. Depuis lors, plusieurs savants, notamment M. Babelon[2], se sont occupés du culte du serpent Glycon, fondé à Abonotichos, et des monuments qu'il nous a laissés. Enfin, tout récemment, M. Weinreich a pour la première fois cherché a replacer dans son ambiance historique un phénomène religieux à première vue extraordinaire et à l'expliquer à l'aide des croyances du siècle des Antonins[3]. Si je reprends la parole à sa suite, dans l'intention non de critiquer mais de compléter son étude, ce n'est pas uniquement pour me faire pardonner un péché de jeunesse en faisant amende honorable, mais afin d'insister sur un fait qui me parait essentiel et n'a pas, me semble-t-il, été suffisamment mis en lumière.

L'écrit de Lucien nous laisse perplexes parce qu'il renferme une contradiction intrinsèque, et nous place devant un dilemme

1) *Alexandre d'Abonotichos, un épisode de l'histoire du paganisme au IIe siècle* dans les *Mémoires couronnés publiés par l'Académie de Belgique*, tome XL.

2) Babelon, *Revue Numismatique*, 4e série, t. IV, 1900, p. 1 ss. — Une bibliographie plus complète est donnée par Weinreich.

3) Otto Weinreich, *Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des IIen Jahrh. nach Chr.* dans *Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, XLVII, 1921, p. 129-151.

embarrassant. D'une part, il représente Alexandre comme un misérable imposteur : fourbe, débauché, avide d'argent et d'honneurs, capable de tous les crimes, jusqu'à l'assassinat, cet aventurier a trompé la crédulité de ses fidèles par les supercheries les plus grossières[1]. D'autre part le sophiste constate — et des documents irréfutables, inscriptions et monnaies, confirment ici son témoignage — que le culte d'Abonotichos eut un succès merveilleux et survécut longtemps à la mort de son fondateur. Il ne recruta pas seulement ses adeptes parmi les populations supertitieuses et bornées de la Paphlagonie, sa renommée s'étendit au loin dans le monde hellénique[2] et son action se fit sentir jusqu'à Rome : un sénateur connu donna à ce prêtre d'Asie sa fille en mariage; un empereur — et cet empereur est Marc Aurèle — changea à sa demande le nom de la ville d'Abonotichos en celui d'Ionopolis, qui s'est perpétué jusqu'à nos jours dans l'appellation turque d'Inéboli.

Une pareille influence suppose qu'aux yeux de beaucoup des contemporains de Lucien, l'oracle et les mystères qui firent la célébrité d'un petit port du Pont Euxin avaient quelque valeur particulière et nous devons donc nous demander à quels besoins spirituels ils donnaient satisfaction et quelle signification religieuse les dévots y attachaient. Ce serait en effet faire preuve d'une confiance ingénue que d'accepter comme l'expression d'une vérité sans mélange le portrait que trace du *Pseudomantis* un rhéteur malveillant. Pamphlétaire professionnel, hostile à toute dévotion, ennemi personnel d'Alexandre, qui avait voulu le faire jeter à la mer, Lucien s'adresse de plus à un philosophe épicurien[3], qui se targuait de son incrédulité et

1) Comme la découverte de tablettes de bronze qui annonçaient l'épiphanie prochaine d'Asklépios, un artifice souvent employé par les faussaires ; cf. Weinreich, p. 12 ss, et *Catal. codd. astrol.*, VIII, 3, p. 102.

2) L'oracle rendu pour préserver les maisons de la peste a été retrouvé par M. Perdrizet à Antioche de Syrie (*Comptes rendus Acad. Inscr.*, 30 janvier 1903) ; cf. Martianus Cappella, I § 19 et Heim *Incantamenta magica*, 1892, p. 519.

3) J'ai exprimé autrefois l'opinion que le Celse auquel est adressé le *Pseudomantis* était l'auteur du « *Discours Véritable* ». Mais peu après l'impression de

avait lui-même écrit contre les magiciens. L'opuscule composé par un tel auteur pour un tel lecteur ne peut contenir qu'une polémique tendancieuse. Lucien, qui a quelque chose de l'esprit de Voltaire, partage son incompréhension des phénomènes religieux, et sa verve moqueuse n'a pu nous offrir qu'une caricature tout extérieure de l'œuvre tentée par celui que son libelle honnit et bafoue.

Laissons à l'écart le côté psychologique du problème. Il est difficile de démêler chez un apôtre, qui se croit ou se dit inspiré, la part d'enthousiasme et de simulation, de mysticisme et de rouerie et nous ignorerons toujours jusqu'à quel point le pseudo-prophète fut un illuminé ou un hypocrite ou devint par auto-suggession la dupe de ses propres mensonges.

Nous pouvons nous demander, avec plus de chance de trouver une réponse, ce que contenait la prédication d'Alexandre qui puisse expliquer l'attraction puissante qu'elle exerça. Or, d'indications éparses dans le pamphlet du sophiste de Samosate, il apparait clairement que le grand prêtre d'Abonotichos introduisit dans sa doctrine des idées empruntées à la philosophie pythagoricienne. Nous trouvons vers le début un renseignement précieux à cet égard. Dans sa jeunesse, nous apprend Lucien (c. 5), Alexandre eut pour maître un médecin qui avait été le compagnon d'Apollonius de Tyane et avait appris à connaître toute sa mise en scène. Lucien dépeint ce médecin comme un charlatan, à la fois empoisonneur et sorcier, qui prétendait connaître des incantations efficaces pour obtenir des succès en amour, la découverte de trésors ou l'obtention d'héritages. L'accusation de magie portée contre les néo-pythagoriciens était courante[1] et l'on ne peut dire qu'elle fût tout à fait injustifiée.

mon mémoire, les remarques de Heine, *Ueber Celsus ἀληθὴς λόγος* (dans *Philol. Abhandl. dem Martin Hertz dargebracht*, Berlin, 1888) p. 197 ss. ont ébranlé ma conviction. Cf. Weinreich, p. 5. — Galien cite parmi ses propres écrits une Ἐπιστολὴ πρὸς Κέλσον Ἐπικούρειον (t. XIX, p. 48 K.; cf. Usener, *Epicurea*, p. LXXIV). C'est probablement celui de Lucien.

1. Cf. p. ex. S. Jerome (Eusèbe) *Chron.*, 1886 : « Anaxilaus Larissaeus py-

Ces théosophes se livraient dans leurs conventicules secrets à des opérations de spiritisme, et prétendaient fournir par l'évocation des ombres la preuve directe de l'immortalité de l'âme. Avec la nécromancie, ils s'adonnaient aux autres sciences occultes. Un homme comme Nigidius Figulus, le rénovateur du pythagorisme à Rome, à la fois théologien, astrologue et thaumaturge, eut certainement provoqué les médisances et les railleries de Lucien, s'il eut vécu de son temps. Retenons donc ce fait essentiel : Alexandre d'Abonotichos fut le disciple d'un médecin pythagoricien, qui lui-même avait eu pour maître Apollonius de Tyane. Nous apprenons ainsi par quels intermédiaires les doctrines de la secte philosophique furent transmises au prophète oriental. De fait, Lucien lui-même (c. 25), après avoir insisté sur l'hostilité qu'Alexandre témoigne aux épicuriens et aux chrétiens, ajoute qu'au contraire « les disciples de Platon, de Chrysippe et de Pythagore étaient ses amis et entre eux et lui régnait une paix profonde ». Platoniciens et pythagoriciens, qui à cette époque d'éclectisme ne se distinguaient guère, montrèrent donc de la bienveillance envers celui que Lucien représente comme un monstre abominable. Voici qui donne beaucoup à penser. Une autre remarque du sophiste (c. 41) n'est pas moins suggestive : Alexandre « enjoignit à tous de s'abstenir de la pédérastie, comme d'une chose impie » On sait quelle fut dans l'antiquité l'indulgence de la plupart des philosophes pour ce vice, toléré quand il n'était pas recommandé, mais la sévérité dont fit preuve le prophète est conforme à la rigueur de la morale pythagoricienne qui, condamnant toute concupiscence, n'autorisait l'œuvre de la chair que dans le but exclusif de procréer des enfants[1].

Mais, indication décisive, nous apprenons qu'Alexandre lui-

thagoricus et magus ab Augusto Urbe et Italia pellitur », cf. Reifferscheid, *Quaestiones Suetonianae*, p. 408; Méautis *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchatel, 1922, pp 22, 133.

1) Zeller, *Philos. der Gr.*, V², p. 146 n. 3 ; — Plotin condamne de même la pédérastie, malgré Platon (*Ibid.*, V², p. 600, n. 4.).

même se donna ouvertement pour un nouveau Pythagore. « Écrivant à son gendre Rutilianus en termes pleins de modestie », il se contenta d'affirmer qu'il était semblable à Pythagore (c. 4). Mais dans un oracle rendu à Abonotichos, il alla plus loin et laissa entendre que l'âme du philosophe s'était réincarnée en lui, tandis que son esprit prophétique lui venait de Zeus [1]. Dans les danses sacrées, s'il faut en croire Lucien, (c. 40) [2] il faisait voir une cuisse dorée brillant à la lumière des lampes, laissant ses fidèles convaincus par ce signe manifeste que le vieux sage de Samos revivait en sa personne.

Si Alexandre se donnait pour un nouvel avatar de Pythagore, c'est qu'il enseignait la métempsycose, le dogme le plus caractéristique de la secte. Les idées qui y avaient cours sur cet article expliquent un oracle bizarre dont se gausse Lucien (c. 43) ; un certain Sacerdos de Tyane ayant demandé ce qu'il deviendrait après cette vie, reçut pour réponse : « D'abord un chameau, puis un cheval, puis un sage et un prophète ». Les partisans de la transmigration enseignaient en effet que l'âme des bons passait dans les corps d'animaux paisibles et apprivoisés, celle des méchants dans les corps de bêtes sauvages [3]. Le chameau et le cheval, quadrupèdes domestiques, étaient ainsi dignes de recevoir l'esprit de l'honnête Sacerdos.

La conformité des croyances eschatologiques professées par Alexandre avec les doctrines pythagoriciennes est parfaite. On sait que ces philosophes, héritiers des orphiques, enseignaient que les esprits supérieurs des sages, leur purification achevée, échappaient au cycle de la génération, pour remonter vers les cieux étoilés, ou du moins que dans les intervalles des réincarnations, les âmes bienheureuses allaient habiter la lune, où

1) Lucien, c. 40. C'est la distinction de la ψυχή et du νοῦς, habituelle chez les néo-pythagoriciens.

2) Cf. Diog. Laërce, VIII, 11 : Λόγος δέ ποτε αὐτοῦ (Πυθαγόρου) παραγυμνωθέντος τὸν μηρὸν ὀφθῆναι χρυσοῦν. Cf. Delatte, *La vie de Pythagore, par Diogène Laërce* (Mém. Acad. Belgique, 2e série, t. XVII), 1922, p. 112, 171.

3) Platon, *Rep.*, X, 620 D.

elles se dépouillaient d'un corps subtil — l'εἴδωλον, siège de la vie sensitive — qui les enveloppait encore, et devenues purement rationnelles s'élevaient vers le soleil[1].

Aussi, Alexandre, pour être agréable à son beau-père Rutilianus, lui annonce-t-il qu'après avoir été successivement dans des existences antérieures Achille et Ménandre, il deviendra après son décès un rayon de soleil[2].

Lorsque le même Rutilianus demanda quel précepteur il devait donner à son fils, l'oracle lui recommanda Pythagore et Homère. Les préceptes du grand moraliste et les récits du poète, interprétés symboliquement, étaient en effet, le fondement de l'éducation pythagoricienne. Il y a une curieuse ressemblance entre la réponse d'Alexandre et une épitaphe, trouvée à Pesaro, où un jeune pythagoricien, mort à l'âge de douze ans, dit de lui-même[3].

Dogmata Pythagorae sensi studiumque sophorum
et libros legi, legi pia carmina Homeri,
sive quot Euclides abaco praescripta tulisset.

Les doctrines du sage de Crotone, la poésie « pieuse » d'Homère, la science sacrée d'Euclide[4], voilà ce qu'un bon phythagoricien doit enseigner à ses enfants. Malheureusement pour le devin, le fils de Rutilianus mourut peu de jours plus tard. Mais celui-ci, dans sa crédulité aveugle, tira lui-même d'embarras son conseiller malencontreux : L'oracle signifiait que l'enfant

1) Cf. mon *Afterlife in Roman paganism*, 1922 (New Haven, Yale Press) p. 25, 103 s.

2) De même, Plutarque dans le mythe du *De facie lunae*, c. 82, p. 483 D, dit que les âmes sont ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι. — J'ai réuni dans mes *Etudes syriennes*, p. 106, d'autres données relatives à cette doctrine pythagoricienne.

3) Bücheler, *Carm. epigr.*, 434. J'ai montré ailleurs la signification pythagoricienne du vers : « Tetraque Tartarei per sidera tendo profundi » (*Les Enfers selon l'Axiochos* dans *Comptes rendus Acad. des Inscriptions* 1920, p. 283).

4) Alexandre ne parle pas des mathématiques, mais, un oracle (c. 11) où il fait connaître son nom par les chiffres que valent les premières lettres dont il est composé, montre qu'il se plaisait aux jeux numériques dont l'école a usé et abusé.

défunt n'aurait d'autres précepteurs qu'Homère et Pythagore, qu'il allait retrouver dans l'autre monde. On croyait en effet que les âmes d'élite vivaient dans les Champs Élysées, situés dans la lune ou dans les sphères supérieures, en société des héros du passé. Un oracle d'Apollon répondit à Amélius, qui lui demandait où s'était rendue l'âme de Plotin, que celle-ci était allée rejoindre la sainte compagnie de ceux qui avait été enflammés de l'amour divin, là où se trouvaient « Platon, force sacrée, et le pieux Pythagore » Nous avons montré ailleurs combien les vers de cet oracle étaient inspirés par les idées pythagoriciennes[1].

Les méchants au contraire devaient, suivant ces idées, subir dans de sombres demeures de cruels châtiments. Comme on interrogeait Alexandre sur le sort réservé à ce monstre d'impiété qu'était Épicure, il répondit : « Chargé d'entraves de plomb, il est assis dans la fange ». Être plongé dans un bourbier, c'est là déjà pour l'ancien orphisme le châtiment des âmes que les rites n'ont point purifiées[2]. Alexandre s'est borné à joindre à cette peine celle des chaînes qu'une antique tradition faisait porter éternellement dans le Tartare à Thésée et Pirithoüs et Pythagore à Hésiode[3].

Passons maintenant à l'examen des mystères que le prophète institua à Abonotichos; en nous aidant du pythagorisme, peut-être pourrons-nous reconnaître, dans la caricature grotesque qu'en trace Lucien, quelques traits de la vérité qu'ils prétendaient révéler. Que leur but essentiel fut d'assurer dans l'autre vie un sort meilleur aux initiés, on n'en saurait douter, car c'est à cette fin que tendaient tous les mystères du paganisme gréco-romain. Comme à Éleusis, ils duraient trois jours à Abonotichos et le troisième, où la liturgie devait atteindre son point culminant, on représentait l'union d'Alexandre et

1) Porphyre, *Vit. Plot.*, 22; cf. *Revue archeol.*, 1918, VIII, p 70 ss. et Méautis, *op. cit.*, p. 71.

2) Rohde, *Psyche*, I[4], p. 313, n. 1.

3) Diog. Laërce, VIII, 21.

de la Lune, car, nous dit Lucien (c. 38), l'imposteur prétendait que Séléné s'était éprise de lui tandis qu'il dormait et qu'il avait eu d'elle une fille. Une jolie femme, épouse d'un fonctionnaire impérial, représentait la déesse dans cette hiérogamie et recevait à la grande édification du mari, spectateur bénévole, les baisers d'Alexandre[1]. La scène ainsi dépeinte paraît plus profane que religieuse. Mais Lucien lui-même rapproche le rôle joué par Alexandre de celui que la mythologie prêtait à Endymion, qui durant son sommeil avait été aimé par Séléné. Or, nous savons qu'on avait donné un sens allégorique à cette fable d'Endymion, dont on célébrait les mystères à Héraclée du Latmos[2]. Suivant une interprétation symbolique généralement admise, Endymion, était l'âme pieuse qui, attirée par la Lune, reposait dans cette station intermédiaire en attendant qu'elle s'éveillât a une autre existence[3]. Cette interprétation se rattache à la croyance pythagoricienne que les songes sont une vie réelle, mais supérieure, de l'âme, qui, s'échappant du corps pendant le repos, pouvait converser alors avec les esprits des morts[4]. C'est à cause de ce sens eschatologique donné au vieux conte érotique d'Endymion que celui-ci est si fréquemment représenté sur les sarcophages romains[5]. Il ne paraît pas douteux que dans les mystères

1) Comparer l'inscription d'un prêtre de Sabazius : « Qui basia, voluptatem, iocum alumnis suis dedit » (CIL VI, 142; cf. *Mon. mystères de Mithra*, t. II, p. 173, n° 552). — Friedländer (*Sittengesch.*, I[8], pp. 162 s., 204 s.) a déjà rapproché le droit qu'avaient les amis les plus intimes du prophète (οἱ ἐντὸς τοῦ φιλήματος) d'échanger avec lui des baisers du privilège semblable qui appartenait aux amis des rois de Perse.

2) Une longue inscription, malheureusement mutilée, qui a été rapportée d'Héraclée par Rayet, est relative à ces mystères. Elle sera publiée par M. Hausoullier. Sur le culte d'Endymion à Héraclée, cf. Paus., V, 1,4; Strab. XIV, p. 636.

3) Servius, *Georg.*, III, 391; Plutarque, *Amatorius*, 20, 776 C; *De facie lunae*, 30; Tertull., *De anima*, 55. Je reviendrai ailleurs sur cette exegèse philosophique du mythe d'Endymion.

4) Méautis, *op. cit.*, p. 31, p. 35.

5) Robert, *Sarkophagreliefs*, III, 1, planches XIII-XXIV, pp. 53-110.

d'Abonotichos aussi, le bonheur d'Alexandre, aimé par l'astre des nuits, ne fut l'emblème de la félicité réservée aux initiés dans cet autre monde où ils s'élevaient après leur mort terrestre.

Ces quelques indications tirées de l'opuscule de Lucien, suffiront, je l'espère, à montrer que le culte fondé à Abonotichos, n'était pas aussi platement ridicule et outrageusement scandaleux que le satiriste voudrait nous le faire croire. Si le biographe du prophète avait été un panégyriste, comme Philostrate, au lieu d'être un détracteur féroce, Alexandre nous apparaîtrait probablement comme ayant tenu sous les Antonins à peu près le rôle qu'Apollonius de Tyane, à demi thaumaturge, à demi moraliste, avait joué sous les Flaviens. Sa mission religieuse prend ainsi une importance nouvelle en se rattachant à cette prédication pythagoricienne, dont l'action fut considérable, notamment en Asie-Mineure. La découverte récente à Philadelphie d'une stèle funéraire inspirée par le symbolisme de l'école nous en a apporté une preuve curieuse[1]. Mais surtout, si nous avons bien saisi le caractère du culte défiguré par Lucien, nous y voyons l'influence exercée par les conventicules esotériques de ces théosophes amis du merveilleux sur les mystères païens, qui partageaient leurs doctrines essentielles. Ils ont les premiers donné l'exemple d'une religion d'initiés ou la science (γνῶσις) était à la fois la récompense de la piété et la fin à laquelle l'homme devait aspirer; ils ont aussi, en exigeant pour l'obtention du salut de rigoureuses conditions morales au lieu de le faire dépendre de pratiques purement rituelles ou magiques, contribué largement à transformer l'esprit même du paganisme romain[2].

Franz Cumont.

1) Brinkmann, *Rheinisches Museum*, LXVI, 1911, p. 622 ss.; cf. mon *Afterlife*, p. 151 s.

2) Cf. *Afterlife*, p. 38, et passim.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

André Longuet. — **L'Origine commune des religions.** — Paris. Librairie Félix Alcan. 1921.

Voici les termes dans lesquels cet ouvrage posthume est présenté au public par l'ami de M. André Longuet qui s'est chargé du soin de le publier :

« Ceci est une œuvre posthume. Le manuscrit en fut trouvé dans les papiers d'André Longuet lorsque la mort eut interrompu sa brillante carrière d'ingénieur.

Ce Polytechnicien était un humaniste; à cette double culture il devait un équilibre et une finesse intellectuels dont ses amis se souviennent avec admiration, de même qu'ils évoquent avec une émotion douloureuse la délicatesse de son cœur.

Mais quelques rares intimes connurent seuls ces dons. Il répugnait à paraître, soit par indifférence aristocratique vis-à-vis de l'opinion, soit par peur de blesser, dans le brouhaha de la vie, une sensibilité très vive qui était la grâce de cette âme d'élite et qu'il cachait jalousement comme une tare.

Ainsi s'explique qu'il fut un travailleur solitaire. Il n'eut point d'autres maîtres que ceux des cultures gréco-latine et française. Il ne fut ni inspiré ni conseillé. Personne ne sut de son vivant à quelles recherches il occupait ses loisirs et son meilleur ami l'apprit le jour où sa mère lui confia les pages qui suivent ».

Le travail de M. Longuet peut être résumé comme suit :

La pensée primitive a été dominée par l'idée de la dualité; c'est en opposant deux termes symétriques que les hommes apprirent à penser. Les langues anciennes connaissent un duel que partout

dans les langues indo-européennes, sémitiques et finno-ougréennes, les progrès de la civilisation ont peu à peu fait disparaître.

« La dualité joue un rôle à part aux yeux des hommes primitifs : le procédé essentiel de leur pensée consiste à associer les idées deux à deux, à discerner dans tout ensemble deux groupes, dans tout être deux parts dissemblables, et aboutit ainsi à la constitution d'une multitude de couples : mais il faut bien remarquer que dans chacun de ces couples ce ne sont pas les analogies des deux termes que l'esprit retient : il voit surtout leur contraste, leur opposition. » (p. 9).

L'homme primitif s'attache donc à découvrir des idées s'opposant les unes aux autres, la lumière et l'obscurité, le ciel et la terre, l'homme et la femme, l'homme libre et l'esclave, la droite et la gauche, la parole et le silence. Après ce travail de discrimination, il s'efforce d'établir de nouvelles synthèses, et unit entre eux d'une part tous les premiers termes des différents couples ainsi formés, et d'autre part, tous les seconds termes. Le ciel est considéré comme masculin; on lui donne l'épithète : « Père », il est le siège de la lumière et par conséquent le dispensateur de tous les biens. La terre, au contraire, lui est subordonnée et est qualifiée de Mère; on retrouve entre les productions des biens de la terre, d'une part, l'enfantement et l'allaitement, de l'autre, une étroite liaison d'idées; elle est le siège de l'obscurité, le séjour des morts, et les animaux vivant sous le sol dans les cavités qui s'ouvrent dans son sein, les reptiles par exemple, sont considérés comme néfastes et maudits. La même opposition se rencontre dans l'ordre temporel entre le passé et l'avenir.

« Avenir et passé forment encore un couple qui s'identifie à ceux du jour et de la nuit, du ciel et de la terre, de l'homme et de la femme; le passé est en effet « la nuit des temps » et tandis qu'il appartient à la terre, la clef de l'avenir est au contraire dans le ciel; c'est là que les Haruspices et les Auspices de l'ancienne Italie cherchaient des présages soit par l'observation du tonnerre, de la foudre, des prodiges célestes, soit par l'examen du vol, des cris, de l'appétit des habitants de l'air, les oiseaux. Et tandis que les génies qui gardent le passé enfermé dans la tombe sont féminins, ce sont des personnages masculins qui détiennent l'avenir ». (p. 34).

Cette obsession de la dualité se trouve pour M. Longuet à la base

de la civilisation tout entière; il explique par elle des faits aussi différents que « la prédominance de la main droite dans l'activité, l'esclavage légal de la femme, les conceptions anciennes sur l'existence après la mort. » (p. 37). D'autre par « ce vaste couple synthétique dont procède et dépend tout ce qui existe n'est pas autre chose qu'un couple divin. Et puisqu'il n'y avait rien dans la pensée qui ne s'y ramenât, il ne pouvait exister de conception sacrée en dehors de lui : les religions ont donc commencé nécessairement par un dualisme; les premiers hommes ont eu deux divinités et deux seulement, d'une part une divinité de la lumière, du ciel, de la virilité, du bien, de la vie, de l'avenir, de la parole, de l'autre une divinité de la nuit, de la terre, de la maternité, du mal, des morts, du passé, du mystère et du silence. Elles avaient une hiérarchie entre elles : celle à qui appartenaient le ciel et l'homme était au-dessus de l'autre, en prenant ce terme « au dessus » dans son double sens, que nous avons expliqué plus haut, matériel et figuré : elle la dominait de même que le mari domine sa femme, que l'homme libre est maître de l'esclave, que la main droite est plus forte et plus habile que la main gauche (p. 37).

Alors que la pensée peu à peu se dégage de ces formes primitives, et ne garde de l'ancien dualisme que des survivances, la religion, au contraire, traditionnelle par essence, ne consiste en réalité que dans la conception de ce couple divin. Il est vrai que la souplesse croissante de l'intelligence a permis d'en grouper différemment les éléments; c'est surtout la divinité inférieure qui a changé ; parfois elle s'élimine insensiblement et la religion aboutit au monothéisme ; parfois elle se dépouille petit à petit d'une partie de ses attributs pour devenir plus particulièrement soit une divinité du mal et de la nuit, en lutte perpétuelle contre le dieu supérieur; soit une divinité féminine et terrestre unie et subordonnée au Dieu céleste dans l'enfantement universel.

Telle est la thèse essentielle que défend M. Longuet ; il l'étaie de nombreux exemples choisis presque exclusivement chez les peuples de l'antiquité classique.

Cet effort pour trouver une origine commune à toutes les religions est plein d'intérêt ; on sera d'accord aussi avec M. Longuet pour chercher dans l'analyse de la mentalité des peuples primitifs la solution du problème. Pour le reste, malgré toute la sympathie

que commande l'érudition de M. Longuet, on ne peut s'empêcher de formuler contre sa doctrine de sérieuses objections :

1° D'abord l'enquête de M. Longuet n'est assurément pas assez vaste pour qu'il soit permis de parler de « l'origine commune des religions » ; seuls les Grecs et les Romains sont étudiés avec quelques détails ; la Perse, Israël et l'Egypte sont accessoirement envisagés ; mais il n'est guère question des non civilisés, dont il n'est évidemment pas permis de faire complètement abstraction quand il s'agit des problèmes d'origine ; d'autres savants ont peut-être eu tort de ne songer qu'à eux quand ils recherchaient le point de départ de notre civilisation, en admettant à priori que l'évolution de tous les peuples a dû suivre les mêmes voies, et que les nations civilisées d'aujourd'hui ont dû passer par un état semblable à celui où continuent à végéter les non-civilisés ; mais c'est verser dans une erreur au moins aussi grave que de s'en tenir uniquement aux peuples classiques en négligeant tous les autres.

2° En fait, le dualisme ne se rencontre dans aucune religion avec l'évidence que M. Longuet affirme ; la religion perse, la seule qui soit véritablement dualiste, ne l'est devenue que tardivement et a présenté à des dates antérieures des tendances polythéistes et des aspirations monothéistes qui n'ont faibli que graduellement.

3° On ne reconnaît point non plus la répartition précise, entre les dieux et les déesses, des différents attributs que M. Longuet s'efforce de logiquement associer aux uns ou aux autres ; si Zeus est Dieu du ciel, Hadès règne aux enfers ; Junon est céleste alors que Cérès produit les fruits de la terre.

4° En général, l'évolution des religions s'est faite d'une façon beaucoup moins logique que M. Longuet ne le suppose ; ce sont moins des idées que des sentiments, des aspirations, des désirs qui déterminent le mouvement religieux ; pour décrire exactement l'origine et le devenir des religions, ce n'est point uniquement d'idées et de leurs relations qu'il faut tenir compte ; l'analyse du rituel, des procédés magiques, des émotions collectives, des relations sociales est plus importante infiniment, et l'on regrette de n'y trouver aucune allusion dans l'ouvrage de M. Longuet.

Ce sont là de graves et de sérieuses réserves. Je n'examine point ici la solution parfois très contestable que M. Longuet propose pour des problèmes particuliers ; ainsi l'on s'étonnera de voir

attribuer à presque tous les dieux de la Grèce une origine étrangère, et faire remonter à l'Inde le culte d'Hephaistos, d'Hadès et de Bacchos; à l'Égypte l'adoration d'Athéna et à la Perse celle d'Apollon; on s'étonnera également de voir Adam et Eve considérés comme d'anciens dieux israëlites.

L'effort de M. Longuet n'en est pas moins des plus intéressants: le problème qu'il aborde est des plus obscurs; la solution qu'il y donne, sans être d'aussi vaste application qu'il le suppose, peut contribuer à éclaircir bien des difficultés, et c'est à ce titre qu'on lira avec fruit cet ouvrage, et qu'on saura gré aux amis de M. Longuet d'en avoir assuré la publication.

Richard KREGLINGER.

M. Raffaele PETTAZZONI. — **Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni**. Volume I. *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi.* — Roma. Societa Editrice Athenaeum. 1922.

C'est un ouvrage considérable que M. Pettazzoni vient de publier. C'est le problème de l'origine du monothéisme qui constitue le point de départ et l'objet de ses recherches. Le monothéisme ne dérive point, comme on le pense souvent, de l'évolution normale ou de l'approfondissement du polythéisme : des religions polythéistes, comme celles des Chinois et des Japonais, ne révèlent encore, après quelques milliers d'années d'histoire, aucune trace d'un mouvement vers la croyance au Dieu unique ; ailleurs, chez certaines tribus de nègres africains par exemple, l'animisme a conduit directement à l'Islam monothéiste sans l'intermédiaire d'une phase polythéiste; la théorie de Comte et de Tylor paraît ainsi contredite par les faits. Faut-il, dès lors, supposer avec Lang et beaucoup d'autres auteurs, toute l'école catholique notamment, que c'est le monothéisme qui est primitif et que l'adoration de dieux nombreux n'est qu'une dégradation d'une religion primitive plus élevée ? C'est ce que M. Pettazzoni a voulu vérifier, en étudiant systématiquement tous les peuples médiocrement civilisés, en recherchant partout les indices de la vénération d'un dieu unique ou tout au moins d'un dieu suprême. C'est au cours de ces analyses qu'il a été frappé de la

généralité du culte d'un dieu céleste; ce dieu n'existe jamais seul, à côté de lui ou sous lui d'autres divinités sont adorées en foule, et cette constatation contredit l'hypothèse de Lang; mais ne peut-on, a la théorie du dieu unique régnant seul à l'origine, substituer celle d'un dieu céleste et découvrir en elle le point de départ du monothéisme? C'est ce que M. Pettazzoni a cru pouvoir déduire des observations qu'il a rassemblées. Le dieu céleste, par l'importance que joue le firmament dans la vie du monde et l'imagination des hommes, devait tendre à dominer de plus en plus les autres divinités; l'ordre qui règne aux cieux et que le primitif déjà discerne aisément dans les mouvements des astres qui y circulent, a fait bientôt du dieu céleste un dieu moral; et d'autre part, l'aspect même du ciel devait empêcher la conception de ce dieu de rester longtemps anthropomorphique, devait l'élever au-dessus du stade mythique, et se prêtait, par conséquent, à des spéculations philosophiques dont devait sortir un approfondissement remarquable de la pensée religieuse. Ainsi le culte du dieu céleste explique la genèse du monothéisme, le caractère moral de la divinité dans les religions supérieures, l'évolution même de l'idée divine, qui anthropomorphique et physique au début, se fait de plus en plus spirituelle et idéale.

Telles sont, en peu de mots, les conclusions auxquelles aboutit M. Pettazzoni Elles sont le résultat d'une analyse serrée des croyances de tous les peuples non civilisés; Pettazzoni les passe tous en revue, et ce travail, qui atteste une vaste érudition, constitue l'une des documentations les plus étendues, les plus systématiquement ordonnées qui aient été faites des religions primitives.

Le rôle du ciel dans la spéculation religieuse est considérable; en l'affirmant, M. Pettazzoni formule une théorie inattaquable, qui n'est pas nouvelle assurément, mais dont il était utile de chercher méthodiquement la mesure où elle s'applique. Est-on justifié, cependant, d'y voir, comme le pense M. Pettazzoni, le point de départ du monothéisme? Il me paraît que, sous ce rapport, la preuve que nous attendions ne nous est point encore donnée. Le savant italien nous promet, il est vrai, deux autres volumes sur le dieu suprême des religions polythéistes, et sur le dieu unique des religions monothéistes, et nous devons, dans ces conditions réserver notre jugement.

Les quelques observations qui suivent n'ont donc qu'un caractère absolument provisoire :

Nous remarquons d'abord que le dieu céleste dont parle M. Pettazzoni, n'est point toujours un dieu qui vit uniquement au ciel, il a avec la terre des relations multiples et qui souvent paraissent constituer l'essence même de son caractère : Daramouloun, adoré par les Kamilaroi et d'autres tribus de l'Australie centrale, a vécu d'abord sur terre et c'est après sa mort seulement qu'il s'est rendu aux cieux où, d'ailleurs, il est entouré de tous les autres défunts ; il en est de même de Moungan-Ngaoua chez les Kournai dans la Nouvelle Galles du Sud et de Bounguil, dans l'État de Victoria ; ce dernier, après avoir créé le monde, façonna les hommes, règna sur eux, leur enseigna les arts et subdivisa les tribus en clans exogamiques ; avec tous les siens, il s'éleva ensuite aux cieux et devint une étoile. Nourrendere, qu'on adore chez les Narrinyeri, dans l'Australie méridionale, eut sur terre une famille, fut un grand chasseur, il inventa les armes, il organisa le rituel et les cérémonies religieuses. Des renseignements semblables sont donnés au sujet d'Arawotja, le dieu des Dieri, des Ourabounna et des tribus voisines. Ainsi, la plupart des dieux australiens ne sont des dieux célestes que secondairement ; ils ont vécu d'abord sur terre ; ce sont de grands souverains, les grands ancêtres des hommes d'aujourd'hui.

Bien plus, Coen, divinité des tribus des environs de Sidney, réside sur terre en ce moment encore, il se cache dans les bois, et les hommes craignent ses attaques pendant le sommeil. Des constatations pareilles peuvent être faites ailleurs qu'en Australie ; chez les Bantou, par exemple, Njambi est assurément dieu terrrestre plutôt que dieu du ciel ; chez les Indiens de Californie, Toukmit, le dieu du ciel, a produit avec la Déesse-Terre, Tamaiovit, toutes les choses et tous les êtres, et l'adoration des hommes s'adresse également à ces deux parents ; chez les Iroquois, Teharonhiawakhan était primitivement la terre.

L'un des caractères essentiels de ces dieux célestes, c'est d'être fondateurs du rituel d'initiation : c'est le cas pour Daramouloun, pour Mallour, dieu des Youin, pour Atnatou, dieu des Kaitich. Il est le premier chef de la tribu, le fondateur de toute l'organisation sociale ; c'est à Kohin que les indigènes des environs de Brisbane attribuent leurs coutumes, c'est lui qui punit les malfaiteurs ; à Samoa, Tan-

galao est un dieu anthropomorphe et on lui donne les attributs que portent aussi les chefs indigènes; Karounga paraît être, de même, un chef défunt des Herero élevé ultérieurement au rang divin.

Peut-on, dans ces conditions, parler vraiment de dieux célestes? A-t-on le droit, comme le fait M. Pettazzoni, d'abstraire de l'ensemble de leurs fonctions les seuls attributs qui, de l'une ou de l'autre façons, les rattachent au ciel, pour ne tenir compte que de cet unique élément et pour y accrocher toute la suite de l'évolution religieuse? Une extrême prudence s'imposerait à cet égard, d'autant plus, que dans bien des cas, tous ces dieux jouent un rôle dans le culte funéraire, comme Altjira dans l'Australie-Centrale, Tanoutanou dans les îles Salomon et beaucoup d'autres. — Tanoutanou est un mot que l'on utilise aussi sous forme adjectivale pour désigner des chefs morts il y a quelques dizaines d'années seulement, et le dieu personnel qui porte ce nom apparaît de même comme un chef défunt ne résidant au ciel que depuis son décès. Yelafaz est dieu céleste pour les indigènes de Yap, mais le ciel où il réside est tout pareil à l'île de Yap elle-même, les ancêtres y vivaient et aujourd'hui encore, les hommes s'y rendent après la mort, pour y vivre gouvernés par Yelafaz; Ounkoulounkoulou est, chez les Zoulous le grand ancêtre, le premier homme et, par conséquent le premier mort, et il règne sur les défunts qui l'ont suivi dans son séjour céleste ; Kiehtan, chez les Algonkins, était un grand roi, et maître à ce titre, de toute la terre.

Il me paraît impossible de négliger ni même de reléguer à l'arrière plan tous ces caractères essentiels ; tous ces dieux célestes, ou tout au moins, nombre d'entre eux, ont des attaches avec la terre, ont été de grands chefs humains, fondateurs des rites, organisateurs de la société ; ils ne sont célestes qu'accessoirement, ils ne le sont devenus, pour la plupart, que quand les croyances eschatologiques ont fait du ciel le séjour des morts.

Presque tous ces dieux primitifs étaient terrestres avant d'être célestes, comme l'étaient aussi les dieux de l'ancienne Egypte et comme, tout récemment, M. Farnell a de nouveau essayé de nous montrer avec sa grande compétence, qu'étaient aussi d'abord nombre des anciens dieux de la Grèce; et si peu à peu ces religions ont tendu au monothéisme, c'est encore vraisemblablement, parce que le monde des dieux est le décalque du monde terrestre et que

tous ces dieux se subordonnent au dieu suprême comme tous les hommes obéissent au chef humain. C'est la doctrine traditionnelle ; elle me paraît encore la plus probable et les observations de M. Pettazzoni ne me semblent point l'avoir sérieusement ébranlée.

Mais il n'en reste pas moins que c'était une œuvre considérable que de faire le relevé complet de toutes les adorations célestes chez les populations primitives. Sous ce rapport, l'ouvrage de M. Pettazzoni est un instrument de travail dont on ne se passera plus ; et pour le reste, je le répète, les quelques réflexions qui précèdent n'ont qu'un caractère provisoire ; il ne sera permis de conclure définitivement que lorsqu'auront paru les deux volumes que M. Pettazzoni nous annonce, et dont nous souhaitons la très prochaine publication.

R. Kreglinger.

Tangue (Père Basile). **De Slang bij de Ngbandi**. — Brussel, Goemaere, s. d. (1921), in-8, 80 pages, 41 fig. en XIII pl., 1 carte, — Prix : 14 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. II de la Bibliothèque Congo).

En attendant l'*Histoire des peuplades de l'Uele et de l'Ubangi*, de M. Hutereau, qui doit porter le n° 1 de sa collection, la Bibliothèque-Congo ou Congo-Bibliotheek, sous la direction de MM. V. Denyn et Ed. De Jonghe, vient de publier successivement en 1921 cinq volumes qui, du premier coup, affirment l'intérêt et la vitalité de l'œuvre entreprise. Sans vouloir m'immiscer dans les querelles que suscite la question des langues en Belgique, je ne puis m'empêcher de regretter que le premier et le troisième (n°s 2 et 4) soient écrits en flamand, circonstance qui, assurément, en diminuera la portée, non seulement en France, mais encore dans une bonne partie du monde savant.

Le Père Tanghe, sous le titre *De Slang bij de Ngbandi* (Le serpent chez les Ngbandi) a consacré quatre-vingts pages bien remplies à l'étude des mythes, croyances, rites et cérémonies ayant pour objet le serpent ou s'y rapportant, tels qu'il a été à même de les étudier chez les Ngbandi ou Mongbandi, peuple nègre se rattachant au même groupe que les Banda et habitant le long et au sud de l'Ou-

bangui, en face des Sango de la rive française, cousins-germains des Ngbandi du territoire belge. C'est une monographie très détaillée et très poussée, qui pourrait et devrait servir de guide pour des études similaires dans d'autres populations africaines. Elle ne contient pas que des faits, mais aussi interprète et explique les faits observés. Elle intéresse non-seulement les ethnographes et les historiens des religions, mais également les linguistes, qui y trouveront (pp. 59-74) vingt-cinq chants en langue ngbandi, transcrits, traduits et commentés, indépendamment d'autres cités au cours du volume. L'auteur donne la musique de trois de ces chants. Enfin 41 bonnes photographies, dont plusieurs constituent d'excellents documents, terminent l'ouvrage, qui se clot sur une carte indiquant les points où ont été relevées des traces du culte du serpent.

Maurice Delafosse.

Van Wing (Père). **Études Bakongo**. Histoire et sociologie. Préface par Ed. De Jonghe. — Bruxelles, Goemaere, s. d. (1921), in-8, XIII et 319 pages, 15 fig. en VII pl., 2 cartes. — Prix : 24 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. III de la Bibliothèque-Congo).

Comme l'annonce son sous-titre, cet ouvrage se divise en deux parties, dont la première (pp. 1-115) relate d'abord l'histoire de l'ancien royaume du Kongo ou de San-Salvador, qui était situé, d'une façon générale, au sud du fleuve Congo en aval du Stanley-Pool et au nord de l'Angola (chap. I), ensuite l'histoire des anciennes missions chrétiennes qui ont opéré dans ce royaume de 1482 à 1866 (chap. II) et enfin l'histoire spéciale de la tribu de Mpangou ou des Bampangou, l'une des fractions principales des Bakongo ou habitants du pays qui constituait autrefois le royaume du Kongo (chap. III).

L'autre partie (pp. 116-316) est ethnographique et surtout sociologique. Prenant les Bakongo comme sujet d'étude, l'auteur examine chez eux ce qu'il appelle le clan (chap. IV); la nature et l'étendue de l'autorité des chefs de clan, de village et de lignée (ou famille patriarcale) et la vie des organismes sociaux, religieux et

politiques (chap. V et VI); le mariage et tout ce qui s'y rapporte, ainsi que la vie familiale (chap. VII et VIII); la naissance, l'imposition du nom et l'éducation (chap. IX et annexe I); la maladie, la mort, les funérailles, le culte des ancêtres (chap. X et annexe II).

Je n'entreprendrai pas ici une analyse détaillée des récits captivants du Père Van Wing ni des observations, aussi intéressantes que nombreuses, qu'il a faites et qu'il expose avec précision et clarté. Aussi bien un tel ouvrage, dont la lecture est pleine d'enseignements, ne souffre pas l'analyse. Mais il est des fragments qu'il y a lieu de signaler de façon particulière.

Ainsi, dans la partie historique, les pages consacrées aux missions : l'auteur a puisé, à des sources généralement ignorées du public, une documentation abondante et variée qui lui a permis d'établir, avec autant de certitude que le comportait le sujet, la suite des efforts accomplis depuis la fin du xve siècle par le Portugal et par Rome en vue de la conversion des Bakongo au christianisme ; les méthodes employées, l'inconstance dans les programmes, la lutte perpétuelle entre l'autorité portugaise et l'ingérence papale, comme entre le clergé indigène et les missionnaires européens, ceux-ci souvent persécutés, chassés ou même massacrés à l'instigation des prêtres et chanoines de couleur, tout cela est relaté avec un luxe de détails et de références que l'on chercherait, je crois, vainement ailleurs. Je ne serais pas étonné que, de tout le volume, le deuxième chapitre soit ce qui intéressera le plus vivement ceux qui se passionnent pour l'histoire des religions. Ils y trouveront en effet l'explication de ce christianisme « lusitano-colonial » — l'expression est du Père Van Wing — que l'on rencontre aujourd'hui encore dans plusieurs des possessions portugaises de l'Afrique.

Les missionnaires des xvie et xviie siècles, tant portugais qu'italiens, à l'exception de quelques jésuites qui d'ailleurs ne firent point école, avaient de leur rôle une singulière conception. Profondément ignorants des coutumes et des langues indigènes et ne s'en souciant aucunement, ils baptisaient la population en masse, prêchaient et confessaient par le canal d'interprètes et se faisaient gloire — les Italiens surtout — de détruire les temples et brûler les « fétiches ». Aussi un récollet hollandais, le Père Wouters, pouvait-il constater en 1673 qu'au Sogno, au sud de l'embouchure du Congo, après deux siecles d'évangélisation ininterrompue, le chris-

tianisme était inexistant. A la sortie de la messe de Noël, où le roi du Sogno avait reçu la communion des mains d'un prêtre indigène, ce pieux monarque lança la foule sur les missionnaires blancs, qui furent dépouillés de leurs vêtements et roués de coups. De 1645 à 1707, en soixante-deux ans, 215 missionnaires furent envoyés d'Europe au Kongo : 6 furent pris par des pirates, 14 périrent en mer, 93 moururent de maladie dans le pays, 1 fut assassiné pour avoir voulu détruire un enclos sacré et les 101 autres retournèrent dans leur patrie sans laisser trace de leurs labeurs.

En ce qui concerne la religion propre des Bakongo, l'auteur montre qu'elle est étroitement liée à la conception indigène de la famille et du régime foncier. La famille comprend, non-seulement les vivants, mais aussi les morts, et c'est aux ancêtres défunts qu'appartient en droit le privilège sur le sol familial. Aussi le culte des ancêtres se confond-il avec celui de la terre et des éléments et le patriarche est-il prêtre et chef de la religion en même temps que chef de la famille. Tout cela correspond exactement à ce que l'on observe d'un bout à l'autre de l'Afrique Noire et les constatations faites par le Père Van Wing chez les Bantou du Kongo éclairent d'un jour lumineux notre connaissance, bien imparfaite encore, de l'animisme des nègres. Celui-ci, chez les Bakongo comme ailleurs, se complète par la croyance en un Dieu créateur, auquel on ne rend aucun culte « parce qu'il n'en a pas besoin et qu'il est inaccessible », qui peut s'irriter et châtier l'homme, lequel est impuissant à détourner sa colère tandis qu'il peut, par des rites appropriés, apaiser celle des esprits des ancêtres ou de la nature. Bien que le Père Van Wing soit muet à cet égard, certains indices tendraient à faire penser qu'il s'établit souvent une confusion, chez les Bakongo, entre l'idée de ce Dieu suprême (*Nzambi*) et celle de la Terre (*Enza*), alors que, chez d'autres peuples noirs, c'est avec l'idée du Ciel ou de la Pluie que se fait la confusion. Au fond, ce que l'auteur nous dit de la religion des Bakongo nous révèle peu de choses vraiment nouvelles, mais cette circonstance est par elle-même fort intéressante, attendu qu'elle contribue à nous faire saisir l'unité qui règne parmi les croyances religieuses fondamentales de tous les peuples africains de race noire.

Par ailleurs, il a recueilli un nombre considérable de rites, de formules sacrées ou magiques, de prières, de chants funèbres,

dont il nous donne le texte en langue kongo et la traduction française, et qui constituent dans l'ensemble une riche et précieuse mine de documentation pour ceux qui se livrent à l'étude comparée des cultes nègres.

Une bibliographie se trouve au début de l'ouvrage.

Maurice DELAFOSSE.

VAN WING (J.). **De geheime sekte van 't Kimpasi**. — Brussel, Goemaere, s. d. (1921), in-8, 119 pages, 1 carte. — Prix : 8 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. V de la Bibliothèque-Congo).

Cet autre volume du Père Van Wing, celui-là écrit en flamand, est consacré spécialement à « La société secrète du *Kimpasi* », à laquelle il n'est fait que de courtes allusions dans l'ouvrage précédent. L'auteur a recueilli ses informations en pays kongo et notamment auprès de trois chefs de la tribu des Bampangou. Ce qu'il dit du *Kimpasi* congolais rappelle, à beaucoup d'égards, une institution des Sénoufo ou Séné du Soudan que j'ai pu étudier sommairement sur place de 1904 à 1909, que M. Prouteaux a décrite tout au long dans une récente et remarquable notice [1] et qui paraît consister surtout en l'initiation des adolescents et jeunes gens à la vie matérielle, morale, sociale et religieuse des adultes et des hommes mûrs. Cette institution présente un caractère éducationnel très net et c'est par les rites dont elle s'entoure et par une partie seulement de l'enseignement distribué qu'elle relève du domaine religieux. Il semble en être de même du *Kimpasi* des Bakongo, dont il n'est pas sûr que le Père Van Wing ait complètement et exactement saisi le sens ni la portée véritables, quoique, d'autre part, les faits décrits le soient avec conscience et que l'abondance des détails sur les cérémonies rituelles, les formules consacrées, les chants, les danses, etc., soit considérable. Aussi bien la connaissance parfaite de ces sortes d'institutions est-elle fort malaisée à acquérir pour un profane, principalement pour un Européen, et c'est à ce titre surtout,

1) *Premier coup d'œil sur la religion Séné*, par M. Prouteaux, in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F.*, avril-juin 1921, pp. 225-251.

comme également à cause de l'emploi d'une langue spéciale, qu'elles méritent le nom de sociétés secrètes.

Maurice DELAFOSSE.

DE CLERCQ (Père L.). **Grammaire du Kiyombe**. — Bruxelles, Goemaere, s. d. (1921), in-8°, 95 pages. — Prix : 6 francs (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. V de la Bibliothèque-Congo).

Avec la grammaire *kiyombe* du Père L. De Clercq, nous entrons dans un domaine purement linguistique. Le volume traite, non pas du dialecte propre des Bayombé, comme son titre pourrait le faire croire, mais d'un dialecte « kikongo fortement influencé par le kiyombé et parlé par les *Basundi* (Bassoundi), c'est-à-dire le dialecte des villages *Kangu* (Kangou) environnant la mission catholique » du Mayombé belge, à l'est de la frontière orientale de l'enclave portugaise de Cabinda. Il n'y a rien de particulier à dire sur ce dialecte de l'une des langues les mieux connues du groupe bantou, mais il convient de constater que peu de parlers bantou ont été étudiés d'une façon aussi méthodique et aussi complète que l'a été cette forme spéciale du kiyombé par le Père L. De Clercq ; son chapitre du verbe notamment est à signaler. A noter, au point de vue du folklore, une fable des Bassoundi (L'antilope et la chauve-souris), dont l'auteur donne le texte et la traduction. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que le kiyombé propre a fait l'objet d'une étude sous le même titre (*Grammaire du Kiyombe*), publiée en 1907 dans *Anthropos* par un homonyme et sans doute un parent de notre auteur, le Père Aug. De Clercq.

Maurice DELAFOSSE.

LAGAE (C.-R.). **La langue des Azande.** Volume I : Grammaire, exercices, légendes. Introduction historico-géographique par V.-H. VANDEN PLAS. — Gand, Editions dominicaines « Veritas », 1921, in-8, 250 pages, 1 carte. — Prix : 40 francs avec le vol. II (Dictionnaire) sous presse (librairie Falk fils, Bruxelles). — (Vol. VI de la Bibliothèque-Congo).

C'est une magistrale étude de la langue zandé ou langue des Azandé ou Niamniam qu'ont entreprise les Pères dominicains Lagae

et Vanden Plas. Le premier volume contient un avertissement des deux auteurs, une introduction du Père Vanden Plas et une grammaire, suivie d'exercices et de textes, due au Père Lagae. Le second volume, qui formera le n° 7 de la Bibliothèque-Congo, comportera un dictionnaire dû à la collaboration des deux missionnaires.

Peut-être estimera-t-on que les auteurs ont eu tort, dans leur « avertissement », de marquer un dédain un peu trop accentué vis-à-vis de ceux qui, avant eux, s'étaient aventurés sur le domaine de la langue zandé et qui, tout en demeurant certainement bien loin des résultats atteints par les Pères Lagae et Vanden Plas, ne méritent pas cependant d'être passés sous silence. Que le travail de ces deux missionnaires soit « nouveau », je le proclame comme ils l'ont proclamé eux-mêmes. Qu'on puisse le « considérer comme entièrement inédit », c'est exact pour ce qui est de la méthode employée, des textes publiés et d'une bonne partie des faits révélés et des mots cités, mais c'est plus douteux pour ce qui est de la matière traitée. En tout cas, des savants s'honorent toujours en mentionnant les noms des travailleurs modestes qui les ont précédés sur le champ de leur activité. Or les auteurs n'ont fait mention que de la grammaire du Père Colombaroli (1895) — dont ils semblent ne connaître que l'édition française publiée au Caire et ignorer l'italienne, parue la même année à Florence et ne présentant par les mêmes fautes de transcription que la première —, du livre du missionnaire Dolan (1912) et de l'article de Schweinfurth (1872, tiré à part en 1873). A ces trois noms, ils auraient pu ajouter ceux de Petherick (1861 et 1869), de Long (1876), de Junker (1888), de Fr. Müller (1889), de Casati (1892), de Sir Harry Johnston (1904), de G. Giraud (1908) et de Westermann (1912), même si les vocabulaires et les études de ces linguistes ne leur « ont été d'aucune utilité ».

L'introduction du Père Vanden Plas est instructive pour la connaissance de la formation historique, ethnique et géographique du peuple zandé et des tribus qui gravitent autour de lui et à l'intérieur même de son domaine. L'auteur définit aussi la nation zandé : « Un agglomérat de peuplades diverses, appartenant à des familles ethniques et linguistiques différentes, soumises par un groupe primitif (qui s'appelait peut-être Zandé) et qui a donné sa langue et son organisation aux vaincus, se les incorporant, et les acceptant peu à peu comme des familles, égales à celles dont il était lui-même pri-

mitivement et authentiquement composé ». Il distingue dans la langue cinq dialectes : le mbomou, qui serait le plus pur, le dialecte de Soueh, le bilen, le bandiya et le bamboy.

Le plus gros reproche que l'on puisse adresser à la grammaire du Père Lagae est d'être coulée dans le moule de la grammaire latine ou française. Ce reproche d'ailleurs pourrait être formulé à l'encontre de la plupart des grammaires que l'on nous a données des diverses langues nègres. Au lieu d'énumérer quatre soi-disant genres, qu'il appelle masculin, féminin, « animal » et neutre, — l'avant-dernier comportant des noms d'outils, d'objets de métal, d'astres et de phénomènes météorologiques, d'enfants en bas-âge, etc., qui n'ont rien d'animal, — sans expliquer la raison, la portée ni le mécanisme de cette répartition, pourquoi l'auteur a-t-il passé sous silence le système des classes nominales, qui joue un rôle si important dans la plupart des langues négro-africaines, langues non-bantou aussi bien que bantou, et comment n'a-t-il pas songé à donner la théorie des pronoms de classe, dont il a pourtant été forcé de constater l'existence en zandé? Pourquoi intituler « détermination du genre » un sous-chapitre traitant de la distinction des sexes? « déclinaison » un paragraphe constatant simplement l'absence de toute déclinaison? « article » un chapitre destiné à prouver qu'il n'y a pas d'article? Pourquoi appeler « adjectifs possessifs » des expressions composées d'un préfixe à valeur démonstrative (ou d'une particule d'annexion) et d'un pronom personnel, et ne pas indiquer qu'il s'agit d'un pronom servant de complément au nom? Pourquoi avoir voulu faire coïncider la notion zandé des aspects du verbe avec notre notion des temps et des modes, et être arrivé ainsi à donner la même forme d'abord sous l'étiquette d'imparfait et plus loin sous celle de futur, alors qu'il s'agit, pour les Azandé, de spécifier seulement que l'action à exécuter n'est pas encore accomplie?

Il est incontestable que le Père Lagae a rassemblé d'excellents éléments de documentation, mais il n'en demeure pas moins vrai qu'après lui la grammaire de la langue zandé reste à faire. Je dois me hâter de dire que les phrases de conversation courante réunies sous le nom d'exercices (pp. 145-179) et les contes et légendes accompagnés d'une traduction et de notes (pp. 183-246) aideront énormément à établir cette grammaire; on y trouvera en particulier quantité de faits linguistiques très intéressants dont l'auteur n'a pas

parlé au cours de son exposé grammatical, ou qu'il n'a pas mis suffisamment en lumière, ou dont il a donné une interprétation apparemment incorrecte.

Maurice DELAFOSSE.

DE CALONNE-BEAUFAICT (A.). **Azande**. Introduction à une Ethnographie générale des Bassins de l'Ubangi-Uele et de l'Aruwimi. Préface du colonel A.-F. Bertrand. — Bruxelles, Lamertin, 1921, in-8, XXXI et 281 pages, 4 cartes. — Prix : 20 francs. (Publications de l'Institut de Sociologie Solvey, Nouvelle série, n° 1).

Cette œuvre du regretté de Calonne-Beaufaict traite, au point de vue historique et ethnographique, de la même population zandé à la langue de laquelle est consacré l'ouvrage des Pères Lagae et Vanden Plas. Il le fait avec une abondance dans le détail, une sûreté dans l'information, une conscience dans l'interprétation des faits, qui nous font plus amèrement déplorer la perte qu'a éprouvée la science en la personne de cet obstiné chercheur, doué de si hautes et si belles qualités, et qui nous conduisent à savoir plus de gré à M. le colonel Bertrand d'avoir publié ce travail, malheureusement inachevé, de l'un des meilleurs ethnographes du Congo Belge. L'appendice IX (Table des matières que l'auteur se proposait de développer, p. 245) nous donne une idée de la richesse de la documentation qu'avait accumulée de Calonne-Beaufaict et du préjudice qu'a causé à la science la disparition de beaucoup de ses manuscrits.

La préface du colonel Bertrand n'est pas seulement une excellente présentation de l'œuvre du défunt. Elle renferme aussi une notice, concise mais claire et bien remplie, sur l'histoire et la sociologie des Azandé et sur les caractères qui différencient la société zandé des sociétés bantou.

Je passe rapidement sur les deux premières parties du volume, plus proprement historiques, non point qu'elles ne présentent pas un réel intérêt, mais simplement parce que leur objet s'écarte des préocupations habituelles des lecteurs de cette Revue. Je ne puis toutefois résister au plaisir de signaler, pour leur philosophie profonde et sagace, les chapitres intitulés « Emploi des langues indi-

gènes dans ces recherches » et « Psychologie de l'Azandé » (pp. 17-25).

Dans la troisième partie (Proto-Ethnographie), l'auteur recherche à quelle population il convient d'attribuer la civilisation néolithique dont il a retrouvé et observé des traces en de nombreux points des vallées du haut Ouellé et de ses affluents. Il pense que c'est aux Momvou et autres tribus du même groupe qu'il convient de rattacher ses dernières manifestations, lesquelles se placent d'après lui aux XVIIe et XVIIIe siècles. Son argumentation me paraît convaincante, et je ne serais pas éloigné de croire comme lui que la fin de l'ère de la pierre polie est vraisemblablement très récente dans la région dont il s'agit; quant à son début, sur lequel nous ne possédons aucune donnée précise, et qu'il conviendrait sans doute de reporter aux Négrilles dont les descendants vivent encore « en symbiose » avec les Momvou, l'auteur se garde d'en indiquer la date. Il constate seulement qu'au commencement de ce qui peut, en l'espèce, être considéré comme la période historique, c'est à dire vers la fin du XVIe siècle, la civilisation néolithique se révélait dans le bassin de l'Ouellé sous la forme de « cupules » creusées dans les roches émergeant du sol; c'est ensuite que seraient apparues les gravures rupestres à type d'empreintes pédiformes ou d'armes de jet, qui marqueraient la transition entre le néolithique et l'ère du fer forgé. Il serait intéressant de connaître la disposition et l'orientation de ces gravures rupestres et de les comparer à celles qu'a signalées le Dr Jouenne dans le bassin de la Gambie et dont il attribue l'origine à une sorte de culte solaire ou tout au moins de culte réglementé d'après les phases du soleil[1].

La quatrième partie (Ethnographie) est une suite de notes souvent inachevées, qui constituent un programme d'études plutôt qu'un corps de doctrine. On y trouvera d'intéressants aperçus sur le dynamisme africain, sur la magie sympathique par laquelle peuvent s'interpréter certaines croyances qualifiées de zoolatrie, sur quelques rites de protection et procédés divinatoires, sur des faits d'apparence totémique, sur l'origine du totémisme et son rôle social, sur

1) Dr Jouenne, *Les roches gravées du Sénégal*, in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, janvier-mars 1920, pp. 1-42, nombreuses figures.

divers rites de passage relatifs à la grossesse, à la naissance, à l'imposition du nom, à la circoncision, aux funérailles, à l'échange du sang, sur l'ajustement de l'année décomptée par lunaisons avec l'année agricole basée sur la révolution apparente du soleil, etc.

Différents appendices, un index et quatre bonnes cartes terminent le volume qui, dans son ensemble, forme une très précieuse contribution à l'histoire et à l'ethnographie, non seulement des Azandé, mais des nombreuses peuplades dont l'amalgame a constitué la population actuelle du haut Ouellé.

Maurice Delafosse.

La Bible du Centenaire. Quatrième livraison, Jean-Romains. Paris, 1921.

La société biblique de Paris publie le quatrième fascicule de sa Bible annotée. Ce fascicule est consacré à l'évangile de Jean, au livre des Actes et à l'épître aux Romains. Par l'importance des livres au point de vue religieux et par l'importance des problèmes que leur composition pose aux savants ce fascicule sera accueilli avec un vif intérêt, aussi bien par les croyants qui desirent contrôler l'origine de leur foi que par les érudits soucieux de connaître l'état actuel des questions bibliques. On sait que le texte, spécialement traduit pour cette édition, est accompagné au bas des pages par un système continu de notes étagées en quatre séries : notes critiques, notes explicatives, indication des citations de l'Ancien-Testament, indication de passages parallèles ou même d'oppositions instructives. Le présent fascicule a été entièrement préparé — à l'exclusion du livre des Actes — par deux spécialistes des questions néotestamentaires, professeurs à la Faculté libre de théologie protestante de Paris : M. Maurice Goguel, bien connu des lecteurs de cette revue par ses nombreux travaux, et M. Henri Monnier, à qui l'on doit, entre autres, un remarquable tableau de la Mission historique de Jésus.

Les introductions au quatrième évangile, aux épitres de Paul, et à l'épitre aux Romains ont été rédigés par M. Maurice Goguel. L'introduction au livre des Actes ainsi que la traduction sont le résultat de la collaboration de plusieurs membres de la commission.

A. *L'Évangile de Jean.* — La position prise par M. Maurice Goguel vis-à-vis de l'évangile de Jean est une position moyenne entre les tenants de l'origine johannique absolue et l'école qui nie l'intervention, dans la composition de l'évangile, d'un témoin direct de la vie de Jésus. L'analyse litteraire de notre écrit ne permet plus de le considérer comme une œuvre homogène, « la robe sans couture qu'on pouvait bien tirer au sort mais non déchirer ». On y discerne des couches rédactionnelles superposées, des points de suture, des remaniements indéniables. Cet état complexe de combinaison ne permet pas de préciser l'importance de l'intervention du rédacteur. On peut discerner néanmoins, sous la trame de l'évangile, une veine historique de très haute valeur, et qui peut remonter à un compagnon de Jésus, peut-être à l'apôtre Jean lui-même. Mais dans l'état actuel des connaissances, l'évangile n'a pas livré son secret. Le domaine des conjectures reste ouvert. Il faut donc tenir compte de cet état conjectural. M. Maurice Goguel en présentant son introduction comme une esquisse réserve ainsi les droits de l'avenir et interdit, par le fait, aux esprits dogmatiques de prendre motif des hypothèses suggérées pour crier au scandale.

Après avoir résumé l'histoire de la tradition et en avoir souligné l'extrême insuffisance, l'introducteur rappelle la théorie des deux Jean qui repose sur le témoignage de Denys d'Alexandrie et qui n'est, on peut le dire, qu'un expédient sans valeur historique. Devant l'obscurité du problème, c'est au texte seul qu'il convient de s'adresser. C'est à ce parti, le seul historiquement justifié, que se résout M. Maurice Goguel. L'analyse de l'ouvrage, en dehors du prologue qui est extérieur à l'évangile, révèle de singulières lacunes; le groupement des éléments du récit ne pourrait servir à reconstituer un cadre chronologique et géographique de l'activité de Jésus. L'évangile ne se présente pas davantage comme un écrit systématique, dominé par une thèse unique, ni comme une composition psychologique, sorte de drame dont les divers épisodes conduiraient progressivement le récit à un dénouement. L'évangile est avant tout un écrit *religieux*, destiné à promouvoir dans le cœur de ses lecteurs la foi à Jésus « qui est le Christ, le Fils de Dieu » (20, 31). De telle sorte qu'on est amené à penser qu'il ne serait autre chose qu'une collection d'épisodes illustrant différents aspects de la vérité chrétienne. La précision narrative, ces touches délicates qui révèlent

le témoin oculaire, ces détails colorés et concrets qu'on aime à trouver dans l'évangile de Marc par ex. font défaut. Mais, à divers signes, il apparaît que l'auteur, pour laisser ainsi dans l'ombre le détail historique, n'ignore pas les faits. Il les suppose connus, les complète ou les rectifie parfois très heureusement. Ils constituent la substructure invisible de son œuvre, mais tout son effort vise à l'illustration de sa thèse. Aussi, dans l'utilisation de ses documents, procède-t-il par juxtaposition plutôt que par enchaînement, aidé en cela par son tempérament particulier qui est celui d'un contemplatif, non d'un dialecticien ou d'un historien. Le style lui-même est le vivant reflet de ce tempérament, et M. Maurice Goguel a su en quelques lignes (p. 138) le caractériser avec une justesse remarquable.

Le *comment* du 4e évangile, le problème de la composition du livre est posé d'une manière nouvelle depuis les études d'Ed. Schwartz de Wellhausen et de Spitta. « Mes yeux se sont ouverts, dit Wellhausen, en lisant la fin du chap. XIV, et les trois chapitres qui suivent ». Nulle part, en effet, on ne discerne mieux le procédé de surcharge. Après la conclusion XIV, 31 : *levez-vous, partons d'ici*, on attendrait normalement l'action qu'annoncent ces mots. Or cette action est reportée à XVIII, 1, et les chapitres intermédiaires sont consacrés à un long discours de Jésus. On peut admettre, d'après le contenu de ce discours, qu'une situation postérieure, la persécution, a amené le rédacteur à rappeler les enseignements de Jésus sur la conduite à tenir dans les mauvais jours. De même le récit de la résurrection de Lazarre (Chap. XI) suppose la rédaction du chap. XII. En ce qui concerne certaines notes explicatives (IV, 9, VII 50) il s'agit fort probablement de gloses marginales insérées dans le texte.

Tout autre est le caractère du chap. XXI. L'evangile a sa conclusion normale à XX, 31 ; le chap. suivant constitue un appendice. Mais la question se pose si cette addition est le fait du rédacteur des chap. I à XX, ou d'une main étrangère. L'unité de langue est assez remarquable pour faire croire à l'identité d'auteur. Mais en groupant les passages où il est question du disciple anonyme, on pourrait penser avec plus de vraisemblance que la notice XXI, 24 et ces passages ont la même origine, à savoir *l'éditeur* de l'évangile, pour qui le disciple bien-aimé n'était autre que l'apôtre Jean. L'éditeur aurait surajouté le chap. XXI pour combattre la tradition

d'après laquelle le disciple bien-aimé ne devait pas mourir et pour introduire la notice du v. 24 qui attribue les 21 chapitres à ce disciple.

Ces éléments secondaires mis à part — additions de l'éditeur et de l'évangéliste — il reste, autant que faire est possible, à identifier les sources ou traditions qui sont entrées dans la composition de l'œuvre Il va sans dire que cette distinction est malaisée à établir et que le rôle du subjectivisme y est grand. On peut cependant avoir confiance dans la prudence et le sens critique averti de M. Maurice Goguel qui reconnait en gros : 1° une source galiléenne; 2° la tradition synoptique, peut-être, pour certaines épisodes, dans une forme plus ancienne que celle utilisée par les trois premiers évangiles; enfin 3° une ou plusieurs sources particulières. Le traducteur a renoncé — sans doute à cause de l'imposibilité d'une discrimination exacte — à noter ces sources en marge du texte comme il avait fait pour les synoptiques: il eût été intéressant, en particulier pour la source synoptique, d'étudier sur le texte le procédé de l'évangéliste. On aurait aimé également trouver quelques indications d'ensemble sur la question du prologue et la mention du Logos, dont Harnack disait quelle constitue une énigme, non une solution. Une note critique au bas de la page 142 touche bien à la question, mais à notre sens insuffisamment.

L'*esprit* du livre est nettement postérieur au stade de la pensée chrétienne telle qu'elle s'est fixée dans les synoptiques; la notion du Royaume de Dieu a presque disparu; il suppose en outre le paulinisme, et la spiritualisation des idées eschatologiques dénote une évolution religieuse déjà avancée. L'évangile étant connu d'Iguace († 115) on peut, en toute vraisemblance, placer sa composition entre les années 95 et 110. Rien ne s'oppose à localiser cette composition en Asie, mais sans autre précision.

L'introduction se termine par une appréciation de la valeur documentaire ménagée de l'évangile et de sa valeur religieuse éminente, sur laquelle les âmes croyantes de tous temps ne se sont pas trompées.

Nous nous sommes beaucoup étendu sur cette introduction critique à cause de l'interêt qui s'attache à la question johannique, et parce que sa rédaction témoigne d'un remarquable effort de concentration. C'est presque une gageure de faire tenir en quelques

pages ce qu'il est essentiel de connaître sur cette question. La clarté de l'exposition, la division des parties, la concision précise du style doivent être relevées afin que soit apprécié en toute justice un labeur dont l'auteur a su admirablement vaincre toutes les difficultés. Mais en nous étendant nous nous privons, faute de place, de suivre le traducteur dans la suite de son travail. Nous aurions aimé citer quelques nouveautés heureuses dans la traduction (8, 25; 10, 29), quelques notes critiques ou explicatives d'un particulier intérêt (4, 18; 6, 27; 7, 14, 39; 10, b; 13, 10, etc.) A signaler p. 176, la note critique sur l'épisode de la femme adultère qui a été justement mis à part de l'évangile, bien que, par son fond, il soit probablement historique.

B. *Les Actes des Apôtres.* — Nous sommes prévenus, à la page de garde du fascicule, que l'introduction et la traduction de ce livre résultent d'un travail en commun. L'impression d'homogénéité cependant est réelle, et c'était nécessaire pour un livre aussi discuté et de valeur documentaire aussi mélangée que les Actes. Dans l'introduction nous sommes avertis du haut intérêt que présente ce livre dans certaines de ses parties, pour l'histoire des origines du christianisme : il y a, sous la trame, tendancieuse souvent, du récit, un fil d'histoire très solide, qui est soigneusement signalé en note du texte (6-7; 13, 15). La distinction des sources des Actes est une tâche particulièrement délicate, et l'unanimité des critiques est loin d'être établie. Après avoir sommairement décrit les procédés du rédacteur dans l'utilisation de ses sources, les savants qui ont élaboré l'Introduction, divisent, pour la commodité, l'ouvrage en deux parties : l'une (1, 3 à 15, 35) traitant des origines de l'église de Jérusalem, l'autre (15, 36-28, 31) consacrée à Paul et ses missions.

Dans la première partie on peut reconnaître, derrière les nombreuses maladresses de style et d'encastrement, une source écrite à qui l'on doit des épisodes pittoresquement narrés dont l'auteur n'est pas éloigné des événements : cette source a fourni la plus ancienne version de la Pentecôte, les récits de la prédication d'Étienne, la fondation de l'église d'Antioche, etc. Cette source est indiquée en note chaque fois qu'elle est utilisée, (cf. 11, 19); peut-être aurait-il mieux valu la signaler en marge par un sigle conventionnel, dont la répétition eût permis de suivre plus visiblement le cours de cette

veine. La seconde source, où abonde l'élément légendaire, est loin d'avoir la même valeur. A côté de ces deux sources, on peut distinguer un certain nombre de récits dont les uns comme le récit de l'évangélisation de la Samarie (8) proviennent d'un document écrit, dont les autres, aux lignes imprécises, relèvent de traditions orales et populaires.

Dans la seconde partie apparaît une série de fragments à la première personne du pluriel, relatant des épisodes vivement dessinés et qui trahissent le témoin oculaire ; ils s'adaptent parfois si parfaitement à d'autres fragments (16, 9, 10 ; 20, 4, 5) qu'on serait tenté d'admettre pour ces deux séries l'identité d'auteur. Quoi qu'il en soit les fragments *nous* émanent certainement d'un compagnon de Paul, et constituent, avec les éléments de la deuxième série, une source de premier ordre. Cette source est coupée par des épisodes de valeur nettement inférieure, de caractère légendaire, et dérivant sans doute de traditions orales.

A côté de ces sources diverses interviennent des discours et des récits secondaires qu'on peut attribuer au rédacteur. Les éléments que ce rédacteur a eus entre les mains n'étaient pas dénués d'importance, mais outre les libertés que le rédacteur a prises dans leur présentation, ils ont, en grande partie, subi une sorte de gauchissement pour servir les préoccupations apologétiques du rédacteur ; il a fait le passé à l'image du présent. Ce point de vue du rédacteur est décrit tout au long (pp. 181, 182), et ces indications viennent singulièrement éclairer la lecture du récit, et les questions relatives à l'auteur. Celui-ci ne peut être un contemporain des évènements qu'il relate : il faut admettre un recul d'au moins un demi-siècle. Ainsi se trouve écarté Luc comme auteur des Actes ; à ce dernier on peut attribuer avec vraisemblance les fragments du journal de voyage. Quant à la fin abrupte du livre, diverses hypothèses ont été avancées pour l'expliquer, mais aucune n'emporte la conviction. Peut-être l'auteur se proposait-il de donner aux Actes une suite consacrée spécialement à la fin de la vie de Paul.

Enfin, par une courte note, le lecteur est initié à la question du double texte des Actes.

La traduction est accompagnée de très-nombreuses notes dont l'ensemble forme un tableau consistant des idées et des préoccupations de la première église (13,3). Dans ce terrain meuble formé par

des traditions très mélangées, le lecteur voit affleurer le roc, qui lui est signalé par des notes continues (cf. 2, 13, note sur le double récit de la Pentecôte). On met en garde aussi contre les généralisations du rédacteur ou ses amplifications (4, 35). A la traduction elle-même on pourrait peut-être reprocher une certaine rudesse ; l'auteur — les auteurs plutôt — ont évidemment eu plus souci de l'exactitude que de l'élégance littéraire, et de plus, le texte grec ne laisse pas d'être souvent obscur, parfois corrompu. A signaler la belle venue de la traduction du récit du naufrage (27).

C. *Les épîtres de Paul.* — L'introduction que M. Maurice Goguel a placée en tête de la collection des épîtres de Paul permettra au lecteur d'entrer dans l'intimité du grand apôtre et de garder, sous la forme dialectique de la pensée, le contact avec l'homme. Cet homme, on n'en peut reconstituer l'histoire qu'approximativement en combinant les renseignements que fournissent les épîtres et les Actes. M. Maurice Goguel, qui s'est spécialement occupé de la chronologie paulinienne[1], établit celle-ci par voie régressive, en partant de l'arrestation de Paul qui se place deux ans avant le procuratorat de Festus, c'est-à-dire en 57. Paul quitta Corinthe sous le gouvernement de Gallion, en 52, et comme son séjour à Corinthe fut de 18 mois, on peut fixer son arrivée en Grèce en l'an 50. En tenant compte de la tournée en Asie-Mineure et en Macédoine, qui se place entre l'an 50 et la conférence de Jérusalem, on est obligé de faire remonter celle-ci aux alentours de l'an 47, plus probablement même au début de l'an 44. En déduisant l'espace de 14 ans dont parle Paul (Gal 2, 1) on trouve pour la conversion l'an 29. On peut d'ailleurs faire remonter ou reculer de 3 ou 4 ans sur l'échelle du temps quelques-uns des événements de la vie de Paul sans affecter la période pendant laquelle ont été composées les épîtres.

En ce qui concerne les racines psychologiques de l'activité de l'apôtre on note fort justement son contact, à Tarse, avec le monde hellénique et les mystères syncrétistes, son initiation, par Gamatiel, aux procédés de la théologie rabbinique, la trempe énergique du caractère qui imposa toujours sa maîtrise au corps débile et souffrant. La conversion de Paul est liée à une expérience intérieure profonde, qui a revêtu dans le récit des Actes une forme extérieure,

1. Voir R. H. R., 1912, p. 307.

et qui lui a permis de développer, à une lumière nouvelle, la question qui préoccupait déjà le jeune zélateur juif : comment l'homme entrera-t-il dans une vie nouvelle ? Après ce tableau, magistralement et sobrement brossé, l'introducteur suit l'apôtre dans le cours de sa vie errante d'évangéliste, en s'éclairant, pour cet exposé, de toutes les ressources de la critique. Il fournit ainsi au lecteur un fil conducteur qui facilitera singulièrement l'étude, souvent ardue, des épîtres : la conférence de Jérusalem où Paul fut le héraut de l'universalisme contre l'intransigeance judaïque, la lutte contre les judaïsants en Galatie, la crise à la fois morale et dogmatique dans l'église de Corinthe, puis une période de calme qui permet à l'apôtre de proclamer l'Évangile universel dans la majestueuse épître aux Romains. Enfin, dénouement du conflit de tendances dont les premières manifestations ont eu lieu à la conférence de Jérusalem : l'arrestation de Paul, sa captivité à Césarée pendant laquelle furent probablement rédigées les épîtres aux Coloniens et à Philémon, le départ pour Rome au début de l'an 60. Peu de temps après, l'apôtre disparaît mystérieusement de la scène du monde sans qu'on puisse certifier ou infirmer la tradition qui parle de son martyre, lors de la persécution de l'an 64.

La question de l'authenticité des épîtres de Paul est sommairement traitée dans cette Introduction générale, les problèmes que soulèvent certaines épîtres (Ephésiens et Pastorales) devant être plus amplement examinés dans les introductions particulières.

L'introduction à l'épître aux Romains, due également à la plume savante de M. Maurice Goguel, se borne à caractériser l'Église de Rome, et à décrire la physionomie très particulière de l'épître qui devait jouer un si grand rôle dans l'histoire de la pensée chrétienne. Écrite à Corinthe, au cours de l'hiver 56-57, elle est d'une authenticité incontestable, sauf pour la conclusion 16, 25-27.

La traduction, dont nous sommes redevables à M. Henri Monnier, est de tout premier ordre pour la précision du terme et l'élégance de la langue. On a cherché évidemment à revivifier les paroles de l'apôtre qui, à force d'être répétées, perdent parfois leur relief original : cf. 2, 9 ; 2, 17-24 ; 3, 27 28 ; 4, 20-21 ; 5, 19 ; 6, 5 ; 7, 8 ; 7, 25 ; 8, 28 : 11, 12, 13, 3-5 ; 14, 20, etc.

Les notes critiques et explicatives sont abondantes et explicites. Lorsque la pensée exprimée est tronquée ou obscure, on exprime

en note l'idée générale (1, 4; 2, 15; 3, 7; 4, 1; 4, 25; 5, 12; 7, 1; 8, 12; 10, 4; 11, 28; 13, 6; 15, 24, etc.). La théorie légaliste est développée dans une suite de notes qui permettent de mesurer toute l'ampleur du débat.

Il valait la peine de nous étendre pour relever la haute valeur du travail de la Société biblique de Paris : à côté du but d'édification qu'elle poursuit dans cette publication, elle a voulu faire œuvre de vulgarisation scientifique. On ne saurait trop la louer d'établir son travail sur le ferme terrain de l'histoire. Ceux-là seuls qui ne sont pas initiés aux conditions de loyauté et de prudence dans lesquelles s'exercent des travaux de ce genre, et qui considèrent comme blasphématoire l'application au texte sacré des méthodes communément appliquées aux textes grecs ou latins n'apprécieront pas l'œuvre précise et savante de la Société. Les autres, croyants qui désirent s'eclairer sur l'origine de leur foi, hommes de bonne volonté qui veulent se rendre compte, érudits qui cherchent une base de départ pour pouvoir par eux-même poursuivre l'étude des livres bibliques, sauront gré aux éditeurs d'une innovation précieuse à tant d'égards.

A. Wautier d'Aygalliers.

René Dussaud. — **Les origines cananéennes du sacrifice israélite**. — Paris, Leroux, 1921, 334 pages.

L'important ouvrage que nous annonçons est proprement une seconde édition de celui que M. Dussaud avait publié en 1914-1915 sous le titre : *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*. Mais, comme l'auteur le relève avec raison, c'en est une « revision complète ». « Outre que l'on a cherché à préciser certains points, l'introduction a été accrue d'un exposé de la doctrine sacrificielle chez les Israélites, de renseignements sur les prêtres et leur costume rituel ainsi que sur le temple de Salomon et son mobilier. On a essayé d'alléger par des sous-titres la description des sacrifices du premier chapitre. Nombre de paragraphes ont été augmentés; deux sont nouveaux et concernent le sacrifice des parfums et les sacrifices humains; mais l'addition la plus notable affecte le chapitre IV. » Ce chapitre, consacré aux « mythes sacrificiels israélites » ne contenait dans la première

édition qu'une étude détaillée, relative aux crimes d'Athalie. Il en renferme maintenant douze. Au lieu de n'avoir que 119 pages le volume en compte présentement 334.

Cependant l'idée maîtresse et la disposition générale du livre sont restées ce qu'elles étaient dans la forme première de l'ouvrage. Nous pourrons donc nous dispenser d'exposer et de discuter à nouveau la thèse centrale de l'auteur : nous n'aurions guère qu'à répéter ce qui en a été dit ici même à propos de l'édition de 1914 [1].

Nous nous bornerons à relever les points sur lequels l'auteur a modifié son exposé et à parler des développements nouveaux qu'il a ajoutés en si grand nombre pour préciser ou justifier son point de vue, quelques uns des plus intéressants n'ayant, du reste, qu'un lien assez ténu avec sa thèse principale.

Le changement du titre ne nous paraît pas des plus heureux. Le nouveau libellé pourrait faire croire que, selon M. Dussaud, les Israélites ignoraient les sacrifices avant leur entrée en Palestine. Telle n'est pas sa pensée : « ils les pratiquaient, dit-il (p. 156), sous une forme plus simple, telle qu'aujourd'hui les Arabes nomades nous permettent de l'entrevoir. » Ce qu'il soutient, c'est seulement l'origine cananéenne *du rituel lévitique* des sacrifices. Mais l'expression adoptée est assez caractéristique pour le point de vue de l'auteur; le sacrifice décrit par le Lévitique est pour lui « le sacrifice israélite » : il aurait été pratiqué tel à peu près qu'il est codifié dans la Loi sacerdotale, dès l'époque de Salomon.

M. Dussaud veut bien, dans une note, tenir compte des objections que nous lui avions présentées à propos de sa première édition. « Nous ne méconnaissons pas, dit-il, l'évolution des rites sacrificiels ; nous insisterons particulièrement sur la prédominance de plus en plus marquée des rites oraux et, avec eux, des conceptions purement morales » (p. 12).

Cette prédominance des rites oraux (louange, prière) est indéniable, en effet, dans le judaïsme postérieur à l'exil, comme en témoignent certains psaumes. Mais si le rituel juif a évolué après le retour de l'exil [2], en dépit des obstacles que la loi écrite opposait désormais

1) Tome LXXVI (1917), p. 230-234.

2) Ce dont il serait facile de donner bien d'autres preuves plus typiques encore, par exemple dans le rituel de la Pâque, voy. Georg Beer, *Die Mischna, Pesachim*, p. 44-75.

au moindre changement, pourquoi M. Dussaud semble-t-il se refuser à admettre que le cérémonial jérusalémite ait subi aucune modification notable avant la déportation de 586 ? Il est significatif cependant que, *lorsque, dans un texte hébreu antérieur à l'exil, on rencontre quelque allusion à un rite, ce rite est, pour ainsi dire, toujours en désaccord*, et quelquefois en désaccord grave, *avec la législation sacerdotale*. Quand M. Dussaud rencontre un de ces passages, ou bien il admet qu'il s'agit d'un rituel divergent, provenant sans doute de quelque haut lieu [1], ou bien il entreprend de prouver que le texte ancien est, malgré les apparences, en parfaite harmonie avec la Loi Sacerdotale, ou tout au moins il présente le désaccord comme sans importance [2].

Le Deutéronome, par exemple, fixe autrement que le Lévitique la part de la victime qui revient au prêtre dans les sacrifices de communion. M. Dussaud s'en tenait dans sa première édition, à l'échappatoire adoptée par les docteurs juifs du temps de Philon et de Josèphe : le Lévitique parle des sacrifices proprement dits, le Deutéronome des immolations (profanes) pratiquées hors du sanctuaire. Mais il a sans doute senti depuis la faiblesse de cette harmonistique ; car il offre maintenant au choix (p. 183) cette autre explication qui exclut la première : « que les règles auraient été différentes à Jérusalem et à Hébron. » Cette hypothèse n'est guère plus satisfaisante ; est-il vraisemblable que soit le législateur deutéronomiste, soit le rédacteur du Lévitique, tous deux adversaires résolus du culte des hauts lieux, eussent tenté d'introduire dans le temple de Jérusalem le rituel d'Hébron ? Quant à modifier la traduction du passage du Deutéronome pour le rapprocher de celui du Lévitique, comme le propose en troisième instance M. Dussaud, il semble inutile de recourir à un moyen aussi désespéré, puisqu'il n'aboutirait qu'à atténuer, non à faire disparaître le désaccord.

M. Dussaud reconnaît qu'une « modification notable » a été introduite dans le rituel postexilique : elle « touche au service journalier, qui, pour II Rois XVI, 15, consiste en un holocauste le matin et une

1) Par exemple pour Gen. 32, 33 (p. 239), pour la *minḥa* d'après J et d'après Ezéchiel (p. 175).

2) Pour les pains de proposition (p. 97-98), les offrandes d'huile (Michée 6, 7 mentionnées dans une note p. 152, le nazîréat (p. 266).

minḥa le soir.... tandis qu'au retour de l'exil on offre un holocauste le matin et un autre le soir, chacun accompagné d'une *minḥa* et d'une libation de vin (Ex. XXIX, 3 (lis. 38) et suiv. ; Nomb. XXVIII, 4-8).[1] » Mais il ne s'agit guère, semble-t-il, d'après lui, que d'une différence dans la terminologie ; car il ajoute : « Si avant l'exil, on offrait l'holocauste le matin et la *minḥa* le soir, il y avait encore l'holocauste et la *minḥa* du roi, l'holocauste et la *minḥa* du peuple. Il n'est pas impossible que ces holocaustes aient été offerts l'après-midi. Quand la royauté disparut, la distinction essentielle n'aura plus été faite et on se sera contenté de les désigner, comme holocauste du matin (holocauste du prêtre) et holocauste de l'après-midi (holocauste du peuple) » (p. 5-6).

Ainsi, d'après M. Dussaud, si nous comprenons bien sa pensée, il aurait été offert, avant l'exil, chaque matin un holocauste et chaque soir deux holocaustes et trois *minḥa*. Mais alors pourquoi une seule de ces trois oblations aurait-elle été appelée « la *minḥa* du soir » ? Pourquoi Ezéchiel encore (46, 13-15) et Esdras (Néh. 10, 33) n'exigent-ils pour chaque jour qu'un holocauste (le matin) et qu'une *minḥa* (le soir) ? Le sens naturel du texte des Rois est que le souverain énumère les principales sortes d'offrandes qui doivent être consumées sur le nouvel autel : 1° celles du service journalier comprenant un holocauste le matin et une *minḥa* le soir, 2° les holocaustes et offrandes de céréales (*minḥa*) présentées (à quelque occasion que ce soit) par le roi, 3° les holocaustes, offrandes de céréales et libations apportées par les particuliers. Le roi tient évidemment à être complet, car il ajoute qu'on aspergera cet autel avec le sang de tous les holocaustes et de tous les sacrifices de communion. Le désaccord du rituel préexilique avec celui du Lévitique est donc réel ici et non pas seulement verbal.

Une conclusion analogue nous paraît s'imposer à propos de la structure des autels. Une loi capitale du vieux « livre de l'alliance » exigeait que l'autel de Yahvé fût en terre ou en pierre brute, sans degrés (Ex. 20, 24-26). Il est difficile de croire que cette loi ne soit pas dirigée contre les autels luxueux comme celui du temple de Jérusa-

1 Sur Lev. 6, 1-11 nous ne voyons pas bien quelle est l'opinion de M. Dussaud : d'après p. 5, note 5, il y trouve le rituel préexilique ; d'après p. 88 il y reconnaît « l'holocauste journalier défini dans Ex. 29, 38-42 et Nombres 28, 1-8 ; chaque jour on offrira deux agneaux etc... »

lem. M. Dussaud soutient, au contraire, qu'elle a été *inspirée* par la pratique jérusalémite. « On peut penser que l'interdiction a été suggérée par le fait que le corps de l'autel aux holocautes était constitué par le rocher naturel, la *ṣakhra*, sur lequel devait reposer l'armature en bronze servant de foyer » (p. 66).

Les sacrifices expiatoires (*ḥaṭṭât* et *'âšâm*), on le sait, ne sont jamais mentionnés dans les textes antérieurs à l'exil. Les termes par lesquels on devait les désigner apparaissent, il est vrai, 2 Rois 12, 17 ; mais il s'agit d'amendes en argent versées aux prêtres. Il semble arbitraire d'harmoniser ce texte avec ceux d'Ezéchiel et du Lévitique en supposant, comme le suggère M. Dussaud, que les mots en question ont toujours désigné des *sacrifices accompagnés de redevances en argent*. Pourquoi le législateur sacerdotal, si soucieux des droits des prêtres, aurait-il passé sous silence ces redevances? M. Dussaud paraît, il est vrai, trouver une confirmation de son hypothèse dans le passage du livre de Samuel où il est question de l'indemnité offerte par les Philistins à Yahvé après la capture de l'arche ; car il écrit (p. 127) : « l'*asham* est ici constitué par une offrande d'objets en or... plus deux vaches laitières... qu'on brûle complètement avec le bois du chariot qu'elles avaient traîné ». Mais il suffit de relire le texte (1 Sam. 6, 7-9) pour voir que les vaches ne faisaient pas partie de l' *'âšâm*. Dans la pensée des devins philistins elles n'étaient nullement destinées à être sacrifiées, mais à fournir un signe révélateur. C'était un attelage offert à Yahvé : par la direction qu'elles prendraient, on verrait si le dieu présent dans l'arche était bien un être puissant, capable d'imposer sa volonté même en pays ennemi.

Si Amos entend reprocher aux Israélites une infraction au rituel[1] lorsqu'il leur dit : « Faites fumer du levain en sacrifice d'actions de grâces » (4, 5), il se trouve en contradiction avec les règles lévitiques. Ici M. Dussaud reconnaît le désaccord, mais atténue ce témoignage défavorable à sa thèse en parlant de confusion volontaire du prophète et en disant que dans cette sorte de sacrifice la loi du Lévitique « tolérait » l'emploi du pain levé (p. 19). En fait elle ne le tolérait pas ; elle le prescrivait (Lév. 7, 13).

Nous persistons donc à croire, en dépit des suggestions ingé-

1) Nous ne croyons, du reste, pas que ce soit l'intention du prophète. Voy *Bible du Centenaire, Amos, ad loc.*

nieuses de M. Dussaud, que le rituel jérusalémite des sacrifices a varié, dès avant l'exil, et parfois sur des points où les textes du Lévitique se rencontrent avec les tarifs puniques (du moins si l'on adopte les interprétations qu'en donne l'auteur). Aussi le problème posé par les ressemblances indéniables entre les cultes juif et carthaginois nous apparaît-il sous un jour sensiblement différent.

Nous avions fait des réserves aussi sur une autre thèse fondamentale de M. Dussaud : il nous semblait bien hasardé d'affirmer que les législateurs juifs de l'époque de l'exil ont conservé ou retrouvé la signification *originelle* des rites parfois millénaires qu'ils décrivent. M. Dussaud déclare « ne pas méconnaître, comme on a pu le croire, que le sacrifice répond à des notions fort complexes » (p. 12). Il s'est expliqué sur ce point dans un paragraphe nouveau, du plus haut intérêt, où il expose « la doctrine israélite touchant les sacrifices » (p. 27-29). Nous avons eu plaisir à constater que, a côté de l'idée d'expiation — l'âme libérée de la victime « emporte avec elle le péché », — il fait une place à l'idée de communion — « il se pratique une véritable alliance par le sang qui lie la divinité » (p. 27). — Mais il n'en reste pas moins que, selon lui, tous les rites du sacrifice découlent logiquement de quelques notions fondamentales formant un système que l'on peut reconstituer; il y a une « doctrine sacrificielle israélite ».

Nous sommes, pour notre part, bien plus frappé de l'hétérogénéité des éléments amalgamés dans la théorie sacerdotale et de l'impossibilité de les ramener a une unité réelle. Mais la discussion du sens originel et de l'histoire du sacrifice — problèmes infiniment délicats et obscurs — demanderait de trop longs développements pour pouvoir être abordée ici. Nous l'avons, du reste, esquissée ailleurs[1] à propos du récent ouvrage de M. Loisy, qui soutient, on le sait, une conception diamétralement opposée à celle de M. Dussaud. On regrette, soit dit en passant, que celui-ci n'ait pas donné son sentiment sur les vues du savant maître du Collège de France. Peut-être l'impression de la nouvelle édition de M. Dussaud était-

1. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, I, n° 6 (nov-déc. 1921), p. 483-506.

elle déjà trop avancée lorsque parut, en 1920, l'*Essai historique sur le sacrifice.*

Le paragraphe nouveau sur la doctrine sacrificielle israélite contient encore une histoire des idées sur le sacrifice en Israël où il y a des choses excellentes. Nous y relevons toutefois un nouvel exemple de la tendance qu'a l'auteur à harmoniser, à atténuer a l'excès les antithèses. Il note avec raison chez les prophètes, « deux arguments dans leurs discussions » sur le sacrifice. « D'une part ils s'élèvent contre l'immoralité de certains rites... D'autre part, ils combattent l'abus des sacrifices » (p. 16). Mais il ne veut pas qu'aucun prophète ait été jusqu'à méconnaître l'utilité de ces pratiques. Il remarque cependant lui-même très justement que les prophètes les ont attaquées « en tant qu'elles offraient un moyen trop commode de se laver des fautes graves » (p. 20) et parce qu'elles constituaient proprement des actes magiques, puisqu'elles « prétendent à une action supérieure sur la divinité » (p. 21). Il paraît difficile, après cela, de nier que certains au moins des *nabis* d'Israël se soient attaqués au principe même du culte sacrificiel. Et le sens naturel de textes comme Amos 5, 25 ou Jérémie 7, 21-23 montre que, selon quelques-uns d'entre eux, le sacrifice n'était ni indispensable ni exigé par Yahvé.

M. Dussaud se montre bien sévère pour Ezéchiel, qui, étant prêtre en même temps que prophète, devait être initié à la « science du culte » tout autant que ses collègues les rédacteurs sacerdotaux du Lévitique, et qui leur était très supérieur par l'intrépidité logique de sa pensée. Il est assez paradoxal, par ailleurs, de saluer en ce ritualiste convaincu (et non en Amos ou en Jérémie) l'initiateur de l'« indépendance de la pensée à l'égard du sacrifice », dans la mesure, du moins — mesure très relative — où M. Dussaud la constate dans certains psaumes (p. 24).

Laissant là le domaine des thèses générales, nous aimerions signaler les suggestions de détail — interprétations nouvelles, conjectures pour la correction du texte — que l'auteur a semées à profusion dans les divers chapitres de son livre. Bornons-nous à quelques exemples.

Les « filles de Silo » que ravirent les Benjaminites (Juges 21, 21-23) auraient été des prostituées sacrées, dont le rôle aurait consisté à prendre part aux fêtes solennelles par des danses (p. 15-16). Est-ce

bien probable? Ces jeunes filles ont des pères et des frères qui — on le prévoit — chercheront querelle aux ravisseurs, exactement comme les frères de Dina qui n'entendent pas qu'on traite leur sœur comme une prostituée (Gen. 34, 31).

Notons aussi la curieuse explication du proverbe « Peau pour peau » (Job 2, 4). Il serait à rapprocher des pratiques sacrificielles : « c'est en vertu d'une substitution que le fidèle, laissant la peau de de la victime au temple (Lév. 7, 8), en revenait sain et sauf, libéré de ses péchés » (p. 89).

Parmi les paragraphes entièrement nouveaux relevons le très bon morceau sur les sacrifices humains : M. Dussaud note avec raison que ces immolations, au VIIe siècle, étaient souvent faites en l'honneur de Yahvé. Il aurait pu ajouter que le fait est formellement attesté par Jérémie 7, 31 comme par Michée 6, 7.

Signalons encore un judicieux essai de classification des récits d'alliance qu'on trouve dans l'Ancien Testament. M. Dussaud distingue les alliances historiques, les alliances légendaires et les alliances mythiques. Le rite du passage entre les morceaux des victimes coupées en deux, nous paraît, du reste, être plutôt une imprécation magique en action[1] qu'un sacrifice de communion.

Le paragraphe sur les pierres sacrées et les monuments de témoignage est fort intéressant. Mais quelle est l'expression hébraïque que M. Dussaud traduit par « arche du témoignage » ? Je ne sache pas que *'ărôn mô'êd* se rencontre dans l'Ancien Testament. Du reste *mô'êd*, qui dérive de la racine *yâ'ad*, ne signifie pas « témoignage » mais « temps ou lieu fixé ». Quant à *'ărôn 'êdout*, cette expression, assez fréquente dans P, veut dire « arche de la loi » comme *'ărôn berît*, la locution qu'on traduit assez improprement par « arche de l'alliance » : *'êdout*, qui signifie attestation, déclaration devant témoin (et non témoignage), était un des termes désignant la loi.

Les Juifs d'Eléphantine donnaient parfois à leur Dieu Yahou (Yahvé) le nom de Béthel, mot qui désignait proprement la pierre sainte, demeure de la divinité; il y avait des gens qui s'appelaient Bethelnathan, Bethel'aqab. M. Dussaud pense retrouver ce vocable divin dans plusieurs passages des écrits bibliques où l'on a cru jus-

1) Cf. 1 Sam 11, 7 et le traité d'Assournirari avec Mati-ilou (*KAT*³, II, p. 597).

qu'à présent qu'il était parlé de la *ville* de Béthel, ainsi Gen. 31, 13 où il faut entendre, « je suis le Dieu Béthel ». Quand même on ne serait pas disposé à suivre l'auteur dans toutes les déductions qu'il tire de cette hypothèse, on lui donnera sans doute raison en principe. Aux passages qu'il propose d'interpréter ainsi on pourrait même joindre encore Juges 9, 46, qu'il est loisible de traduire, avec les Septante (ms. B) : « ils entrèrent dans la tour (?) de Béthel-Berit » c'est-à-dire de Béthel [dieu] de l'Alliance.

Il est bien difficile, au contraire, d'adopter l'aventureuse explication que M. Dussaud offre du récit de la prise de Jéricho. Si les Israélites tournent autour de la ville pendant sept jours et le dernier jour en font sept fois le tour, c'est, pense-t-il, que 7×7 est le nombre jubilaire. Or « l'année du jubilé — la cinquantième année — est caractérisée par le fait que chacun y rentre dans son héritage (Lév. 25, 10) ». Le narrateur sacerdotal, principal rédacteur de ce récit mythique, a donc voulu marquer que la prise de possession de Canaan par les Israélites s'est faite « suivant un rite commandant les successions ». Il est vrai que, d'après le récit, les Israélites, les six premiers jours, n'ont fait qu'une fois le tour de la ville, de sorte qu'ils n'ont accompli que 13 fois leur procession autour de la cité et non 49 fois; mais « il faut tenir compte, explique M. Dussaud, ce qui est d'usage courant dans le rituel, que le tour effectué à chacun des six premiers jours, est une réduction de sept tours » (p. 256-257).

Dans le morceau sur « Gédéon et le culte de Baal », l'auteur nous paraît confondre deux choses distinctes : la reconstitution de l'histoire réelle et celle des documents écrits les plus anciens. Il n'est nullement évident que les deux versions de la fondation du sanctuaire d'Ophra (Jug. 6, 11 24 et 25 32) dérivent d'une source écrite commune ni que cette source hypothétique ait été nécessairement conforme à la réalité historique.

Sous le titre « Samuel et le rite d'onction », M. Dussaud propose une nouvelle analyse des sources des ch. 8-16 du 1er livre de Samuel, qui relatent la création de la royauté israélite. Il se fonde, non comme les autres critiques, sur l'attitude opposée prise par les narrateurs à l'égard de la monarchie, mais sur l'usage qui est fait dans une série de récits du rite de l'onction[1], tandis que dans une

1) 1 Sam. 8; 9; 10; 12; 13, 8-14; 15; 16.

autre série Saül est élu par le peuple[1]. L'auteur a vu, avec raison selon nous, qu'il a dû y avoir une version où il n'était pas question de Samuel. Mais il nous paraît impossible d'attribuer tous ceux où intervient le prophète à une seule et même main. Si Samuel est le « juge », c'est-à-dire le souverain d'Israël, qu'on rencontre au chap. 8, comment pourrait-il être présenté au chapitre suivant comme un devin obscur, dont Saül ignore le nom et l'existence même? La communication divine (9, 17) fait naturellement allusion à 9, 15-16, où Yahvé a annoncé la visite d'un certain homme élu par lui, et non au dialogue du ch. 8, où il a seulement acquiescé, en principe, à la nomination d'un roi.

Le livre se termine par la vigoureuse et convaincante apologie d'Athalie qui constituait déjà un des meilleurs éléments de la première édition.

Cette analyse, où nous avons relevé surtout les points discutables, aura du moins, donné une idée, nous l'espérons, de la richesse des aperçus que l'on rencontre dans ce livre suggestif.

Qu'il nous soit permis, en finissant, de faire quelques petites chicanes à l'auteur au sujet de ses transcriptions de l'hébreu Pourquoi écrire *todah* avec un *h* et *minḥa nedaba* sans *h*? Des transcriptions comme *tiqeddash* (p. 30), *lebb* (p. 101), *ve-mishpaṭ* (p. 279), *leḥem* (p. 280) sont-elles de simples négligences ou sont-elles faites en vertu de quelque système dont les règles nous échappent?

Adolphe Lods.

I. — Alfred Rébelliau, membre de l'Institut. — **Le fait religieux dans la France contemporaine**. *États des Églises en 1920*. — Paris, Union pour la vérité, rue Visconti, 1922, in-12; 100 pages.

II. — Charles Guignebert, professeur à la Sorbonne. — **Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui**. — Paris, Garnier frères, 1922, in-12, XVI — 322 pages.

I. — Pour connaître l'état religieux de la France actuelle. M. Rébelliau assure qu'il faut étudier, non pas les événements fiévreux

1) 1 Sam 11, 1-13, 15; 13, 1-7, 15-23; 14.

de la guerre, ni les événements incertains qui se sont passés depuis, mais, les « faits d'entre 1900 et 1914 », — les faits, c'est-à-dire « des documents extérieurs, vérifiables ».

Il examine d'abord ce qu'étaient, avant la guerre mondiale, « le corps et l'armature » des trois grands groupements religieux en France : le catholicisme, le protestantisme, le judaïsme. Il déclare que les deux premiers ont parfaitement soutenu l'épreuve que leur infligeait leur séparation d'avec l'État. Quant au troisième, il juge « évident » (p. 31) « qu'il n'a point en France la solidité où les deux communions chrétiennes semblent se tasser et se ramasser... afin de se prolonger dans la durée et de s'épandre dans l'espace ».

M. Rébelliau examine ensuite « les organes d'entretien spirituel intérieur et de propagande dans les trois Églises ». « maintien de la persévérance religieuse des adultes », « enseignement des enfants », prosélytisme intérieur et extérieur ; puis le culte, les œuvres charitables et sociales. A propos du culte catholique, il donne, par exemple, les détails suivants : « L'énorme fréquentation de ses églises peut-être aisément constatée. Elle est remarquable surtout dans les villes... A Paris, à Lyon;.. (etc)... les églises ne désemplissent pas, même l'été, bien que le nombre des messes soit considérable (au bas mot, 8 ou 10). A la campagne, le nombre des messes du dimanche n'est presque jamais inferieur à deux... Le culte christologique s'est amplifié grandement en France dans ces dernières années par les honneurs rendus au Saint-Sacrement et par le culte du Sacré-Cœur. Le culte de la Vierge a pris au moins autant d'extension : ce n'est plus seulement le mois de mai qui est consacré à Marie : c'est le mois d'octobre (mois du Rosaire), et dans l'intervalle de ces deux mois sont célébrés nombre d'épisodes de la vie terrestre de la Mère de Jésus. »

Après les Églises, viennent les « groupes et forces » qui sont en dehors d'elles. D'abord, il y a des « théistes, ou déistes, ou simplement finalistes »; ils « sont plus ou moins surnaturalistes ou mystiques, et, dans la dose de foi minimisée, modernisée et laïcisée qu'ils acceptent, ont le droit d'être rangés parmi les hommes religieux. Rarement groupés, ils le sont quelquefois. » Il y a ensuite des francs-maçons qui « conservent encore à présent, comme essentielle à leurs principes et à leurs fins, la croyance à l'Immortalité de l'âme et à un Architecte personnel de l'Univers, c'est-à-dire les

élements essentiels des religions ». Il y a encore l'*Union* de M. Paul Desjardins, la *Ligue française d'Education morale*...

Conclusion (p. 90) : « De quelque côté qu'on l'envisage, la Vie religieuse française se laisse voir aux yeux non prévenus Elle conserve et prétend augmenter ses adeptes ; elle escompte les ressources matérielles qui lui restent avec une générosité qu'on pourrait craindre téméraire si elle n'en était le meilleur juge... La religion, n'étant plus officielle, en est devenue plus « virile ». Si l'intellectuel ne s'en étonne point, le citoyen, l'homme politique non plus, n'a ni à s'en indigner ni à s'en effrayer. Il suffit qu'on en tienne compte, comme voulait Leibnitz qu'on tînt compte de tout ce qui est, et a, par conséquent, une raison d'être. »

II. — Dans une étude analogue à celle M. Rébelliau, M. Guignebert ne vise pas, comme lui, à paraître complet, c'est-à-dire à decrire l'état des Eglises en France et même des religions laïques. Il commence par des declarations sans ambages : « La question religieuse en France, c'est essentiellement la question catholique. Les protestants ne constituent chez nous qu'une minorité et il semble pas qu'elle grandisse ; elle maintient à peu près ses positions, rien de plus... Il n'y a pas davantage de question juive, du moins sur le terrain religieux. ». « Nous n'avons donc à considérer que la question catholique. » Et M. Guignebert la considère sous quatre aspects : aspect politique (86 pages); aspect social (44 pages) ; aspect intellectuel (94 pages); aspect religieux (72 pages). Chacun de ces aspects est examiné au point de vue historique, comme au point de vue psychologique, avec le plus grand soin. Il semble impossible d'en faire une étude plus complète dans les limites d'un petit volume.

Ses assertions contredisent très souvent celles de M. Rébelliau. Celui-ci, par exemple, assure qu' « on ne peut plus reprocher à l'intellectualisme mystique français une aristocratie dédaigneuse », que « ce dont, surtout, il a su se dépouiller, c'est la peur politique des temps nouveaux, de l'horreur de la Démocratie et du Socialisme », et que les « malentendus seront bientôt presque complètement périmés ». Les textes et faits allégués par M. Guignebert laissent une impression différente. M. Rébelliau nous a montré « l'énorme fréquentation des églises » ; M. Guignebert y voit surtout une « religion d'habitude ». Pour lui, « la question véritable » est *non pas* :

« L'Eglise peut-elle encore agir et donner des signes évidents de vitalité *parmi ses fidèles ?*... Mais bien : la foi catholique est-elle encore vivante en elle-même? Se développe-t-elle ? J'entends : gagne-t-elle des adhérents nouveaux à son explication du monde, de la vie et de la destinée? » (Page 237). Il répond négativement avec de très fortes considérations.

M. Rébelliau s'exprime comme s'il s'appuyait sur des « documents extérieurs, vérifiables »; il n'en produit pas; il se contente de décrire des cadres et des étiquettes. M. Guignebert démonte les cadres et vérifie les étiquettes. M. Rébelliau s'exprime comme si les documents ecclésiastiques postérieurs à 1914 étaient encore incertains, et, en bornant à cette date sa documentation, il inflige à son travail un air quelque peu suranné et mal assuré. Depuis 1914, il y a cependant, pour l'Eglise catholique comme pour les Eglises protestantes, des documents parfaitement authentiques et parfaitement sûrs : ce sont les doléances des autorités religieuses, évêques et consistoires, sur le déficit des budgets et le manque de pasteurs.

On a vu la conclusion de M. Rébelliau. Voici celles de M. Guignebert : « Le catholicisme de la France, considéré si l'on veut comme sa religion nationale, n'est plus qu'une apparence... (P. 297) » « Il me semble que c'est l'*indifférentisme* confessionnel et même le détachement de toute foi métaphysique qui progressent chez nous... (P. 298). » « Le peuple de France, *dans son ensemble*, n'est pas très religieux. Il a des habitudes cultuelles et le respect des vieux usages ; il n'a au cœur aucune passion religieuse. Les Français qui *vivent* leur religion ne sont qu'une infime minorité dans la nation. (P. 306) ».

Albert Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Sir James George Frazer, F. R. S., F. B. A., etc., etc. — **The Golden Bough**. *A Study in Magic and Religion.* Abridged edition (Macmillan and C°, Londres, 1922, in-8, xiv-756 p.). — Ce volume, de caractère fin et compact, est l'abrégé des douze tomes de la dernière édition de cette œuvre célèbre. Il en reproduit ordinairement textuellement les principaux passages, mais ça et là l'exposition a été fortement condensée. Toutes les notes ont été supprimées. L'auteur n'a modifié aucune de ses idées, les récentes découvertes et publications les ayant confirmées. De la courte préface, qui est datée de juin 1922, il faut citer cette conclusion : « Au total, c'est la crainte des morts qui a été probablement le plus puissant facteur de la religion primitive. » — Nous souhaitons que cet abrégé soit promptement traduit en français. La traduction de l'ouvrage complet est commencée, mais elle exigera sans doute encore beaucoup de temps. Quand même elle paraîtrait prochainement, nous avons autant de raisons que les Anglais de voir cette œuvre splendide accessible au plus grand nombre possible de lecteurs.

Albert Houtin.

Arthur Drews. — **Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Iesu** (Iéna, Diederichs, 1921, in-8°, 326 pages ; 12 gravures et 12 planches astronomiques ; prix : 60 marks). — Après avoir refusé, dans le commencement de ce nouveau livre, toute valeur historique aux évangiles de Matthieu, Luc et Jean, puis écarté (trop sommairement) le témoignage de Paul, M. Drews, le plus intrépide des « mythologues », se livre sur l'évangile de Marc à une critique qui prétend n'en rien laisser subsister. Cette critique est assurément forte. L'auteur la gâte en expliquant le « mythe » de Jésus par l'astronomie, d'une façon qui ressemble à une obsession ou à une idée fixe. Si mythe il y a, M. Drews ne prouve pas qu'il soit astronomique, ni même et surtout qu'il ne se soit pas développé autour d'un Jésus, qu'un petit groupe de juifs prit pour le Messie.

Albert Houtin.

Ignazio Guidi. — **La Chiesa abissina** Rome, Istitute per l'Oriente, 1922, 17 p. in-4. — S'il est un état où l'histoire religieuse est intimement liée à l'histoire politique et en fasse partie intégrante au point qu'on ne saurait les

séparer l'une et l'autre, c'est l'Abyssinie. Dans un résumé clair et précis, où rien d'important n'est oublié et où il a utilisé ses vastes connaissances, M. Guidi nous présente un tableau vivant des vicissitudes du Christianisme en Ethiopie, depuis son introduction par Frumentios au IVe siècle, passant en revue les circonstances dans lesquelles il s'y développa, les conséquences amenées par l'isolement de la Chrétienté à la suite des conquêtes musulmanes et le rattachement, qui en fut la suite, de l'Eglise d'Ethiopie au patriarchat d'Alexandrie et à l'hérésie monophysite ; les querelles intestines auxquelles donnèrent lieu les discussions religieuses entre les moines ; après la tempête où pensa sombrer au XVIe siècle l'empire éthiopien sous les coups d'Ahmed Grâñ, les tentatives des Jésuites qui faillirent réussir pour installer au XVIe et au XVIIe siècle le catholicisme romain à la place de l'hérésie entychéenne, la réaction qui s'ensuivit, les graves querelles sur l'*onction* et l'*union* qui divisèrent les moines en deux camps, ceux du couvent de Takla Haîmânot ou Dabra Libanos et ceux du couvent d'Eonostatéouos. Il termine par un exposé des dogmes admis par l'église éthiopienne et de ses usages particuliers. Quand on écrira une histoire détaillée, on ne pourra mieux faire que de prendre pour cadre le résumé de M. Guidi.

René Basset.

Olga Rojdestvensky. — **Le Culte de Saint Michel et le Moyen-Age latin.** — Paris, 1922, A. Picard, un vol. de xx-72 in-8. — En tête de ce livre dont les 64 petites pages renferment beaucoup d'idées et même un peu trop, l'auteur nous prévient que nous n'avons sous les yeux que le résumé d'un travail de plus longue haleine, portant le même titre et qui a paru en russe en 1918. « Resserrée dans le cadre d'une brochure, il nous a fallu sacrifier les parties qui nous ont coûté le plus de peine, celles des recherches, des discussions des questions douteuses, tout ce qui représente la part d'érudition dans notre livre ». D'où pour le lecteur quelque gêne à se décider pour ou contre les conclusions de l'auteur, le raisonnement apparaissant comme schématique et parfois morcelé. Il est aisé pourtant d'entrevoir la solide documentation de Mme O. R. et aussi sa prudence à se défier des identifications trop hâtives, Saint Michel = Mercure Rhénan (Wuotan) et Mercure Arverne (M. Saintyves proposait l'identification Saint Michel = Jupiter vainqueur des Titans). Mme O. R. discerne bien l' « archistratège » et le psychopompe. L'indigence de l'angélologie médiévale (l'auteur dit : jusqu'à la fin du VIIe s., nous dirons volontiers : pour tout le moyen âge latin) est très justement notée p. 87. Saint Michel est en même temps et au même degré que Saint Pierre et Saint Jean-Baptiste un des patrons de l'Italie, mais aucunement « un saint national des Lombards ». Sur la place de Saint Michel dans « l'angélologie hiberno-saxonne », sur l'institution des pèlerinages au Monte Gargano et au Mont Saint-Michel, sur le rôle de Saint Michel d'après les traditions du

messianisme carolingien, nous devons nous contenter d'aperçus lucides, mais que l'absence de tout appareil critique nous empêche d'accepter autrement que comme des aperçus. Ces réserves s'accentuent tout naturellement lorsque l'auteur, à propos de « l'image de Saint Michel dans la légende latine » affirme que « le grandiose et le merveilleux qui caractérisent Saint Michel se révèlent comme le réveil d'une force vivante de la nature, comme un mouvement de la vie cosmique » (p. 53). Tel qu'il est, ce petit livre nous fait vivement désirer que Madame O. Rojdestvensky nous donne bientôt une traduction du grand ouvrage sur Saint Michel dont cette édition très abrégée nous permet de mesurer tout l'intérêt.

P. A.

P. Sabatier. — **Conclusion au tome II qui peut servir de préface au tome III**. fasc. XVII des *Opuscules de Critique historique*. Paris, Fischbacher, 1914-1919. Un vol. de 64 pages in-8. — Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* savent quelle admiration nous professons ici pour l'œuvre de M. Paul Sabatier et avec quel intérêt nous avons suivi les travaux de l'auteur de la *Vie de saint François*, qu'ils se manifestassent par de petits ou de gros volumes ; ils ne peuvent donc manquer de prendre profit à connaître l'explication que veut bien fournir M. Sabatier à ceux qu'avait surpris sa retraite de plusieurs années. « Le long silence dont on s'est étonné résulte du désir, très naturel chez un homme qui a proposé ses vues en toute simplicité, qui croit se sentir désintéressé et indépendant devant les diverses solutions, d'offrir aux opinions des autres l'hospitalité la plus joyeuse et la plus complète. Ne sommes-nous pas tous les membres les uns des autres, les collaborateurs d'une même œuvre ? » L'on sait que le plus important des contradicteurs qu'ait rencontrés M. Sabatier est le P. Van Ortroy de la Compagnie de Jésus et de la Société des Bollandistes[1]. Or, ce savant annonça maintes fois des travaux qui allaient réduire à néant la confiance qu'on accorde à la légende des Trois Compagnons et à ce *Speculum Perfectionis* de Fr. Léon que M. Sabatier a si harmonieusement reconstitué. M. Sabatier a été retenu, dans la publication de nouveaux documents, ou de premières synthèses, par un scrupule qui lui fait grand honneur : les travaux du P. Van Ortroy n'apporteraient-ils pas des faits de nature à réformer du tout au tout ses propres conclusions ? Il nous en fait confidence en des pages d'une animation et d'une bonhomie pleines de charme. Mais la situation se prolonge par trop et M. Sabatier, pour notre plus grand profit, reprend la plume ou plus exactement envoie à l'impression sept volumes auxquels il avait dès 1913 mis la dernière main : Une édition critique du *Speculum Perfectionis*.

1) Le P. Van Ortroy est mort à Bruxelles le 20 septembre 1917. L'opuscule de M. Sabatier était imprimé dès juillet 1914.

— Une étude critique du *Speculum Perfectionis*. — Un texte de la légende traditionnelle des *Trois Compagnons*. — Un volume sur la *Legenda Vetus*. — Un index alphabétique général, où seront réunis et fondus les index des divers volumes de la *Collection d'Etudes et de Documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen-Age* et des *Opuscules de Critique historique*. — Une étude critique des Sources de la Vie de saint François — enfin une édition de la *Vie de saint François*, complètement remaniée et considérablement augmentée. « Il serait difficile, dit M. P. Sabatier, de n'être pas dans la joie quand on travaille pour saint François » et difficile aussi de ne pas être dans une joyeuse impatience devant la promesse d'un pareil régal, pour peu qu'on s'intéresse à l'histoire religieuse médiévale.

P. A.

Maurice Garçon. — **Les Procès de sorcellerie.** — Paris, 1923. Extrait du « Mercure de France ». Un vol. de 57 p. 8°. — M. Maurice Garçon est un juriste, et, tout porte à le croire, un juriste fort expert. Il nous donne donc sur la pratique des procès de sorcellerie une étude technique très complète, très claire et qui sera précieuse. « Il m'a paru intéressant d'exposer la pratique des procès et de montrer comment tout le secret de leur identité, si longtemps prise pour un formidable argument en faveur de la poursuite, n'est en fait que le résultat peu surprenant de la procédure inquisitoriale, source des plus abominables abus » (p. 8). C'est là un point de vue d'où l'on peut juger de l'inconsistance de la prétendue tradition en sorcellerie. La constance de cette tradition et de ses rites est une création des juges laïques, exactement comme la constance de certaines formes hétérodoxes, notamment à travers le moyen âge, n'a guère existé que dans l'imagination ou la routine des juges inquisitoriaux. Bodin lui-même était forcé d'avouer, et M. M. Garçon place très justement, en conclusion de son ouvrage, cet aveu de l'auteur de la regrettable *Démonomanie* : « Quelquefois le juge trompe celui qu'il interroge et quelquefois il lui fait la bouche et la leçon ».

P. A.

Julie Berliet. — **Les Amis oubliés de Port-Royal** (Paris, Dorbon Aîné, 1921, in-8, 282 pp., 2 portraits ; prix : 15 fr.). — Les « amis » dont il est question sur ce livre sont saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal Beaucoup d'écrivains catholiques taisent l'estime et l'affection qu'ils portèrent à la Mère Angélique et à l'abbé de Saint-Cyran. L'auteur réimprime utilement les textes voués à un oubli volontaire. Si la publication témoigne d'une grande inexpérience de travaux d'érudition, elle est du moins très honnête.

A. H.

Almanach catholique français pour 1923. Préface de S. G. Mgr. A. Baudrillart, de l'Académie française, évêque d'Himéria, recteur de l'Institut catholique de Paris (Paris, Bloud et Gay, 1922, petit in-8, 544 p. Prix net : 5 francs). — Ce quatrième volume d'un Almanach, dont les trois premiers ont été signalés en leur temps, merite les mêmes réserves et les mêmes compliments. Comme eux, il ne donne pas de statistiques ni de documents vraiment objectifs ; mais ses informations diverses sont plus riches encore. Il reproduit les grandes divisions de l'Almanach pour 1922, dont nous avons précédemment expliqué la disposition (tome LXXXIV, p. 290).

A. Houtin.

R. de Montessus de Ballore. — **Index generalis**. Annuaire général des Universités, grandes écoles, académies, archives, bibliothèques, instituts scientifiques, jardins botanniques et zoologiques, musées, observatoires, sociétés savantes. — Paris, Gauthier-Villars, 1922-1923. Un vol. in-12 de vi-2111 pages. — L'auteur de l'*Index generalis* a entendu faire un ouvrage de documentation : il fournit des éléments rigoureusement contrôlés à tous ceux, dont nous sommes, qui estiment valables les conclusions de la statistique appliquée au mouvement intellectuel d'une nation ou d'un temps. M. de Montessus de Ballore, dont le livre est actuellement bien près d'avoir deux fois les dimensions de l'édition de 1919, complète sans cesse le nombre des notices concernant les bibliothèques, instituts, musées scientifiques et surtout les sociétés savantes. Nous nous aiderons de ce très précieux index pour dresser quelque jour la liste des chaires actuellement consacrées en France aux disciplines qui apportent leur concours à l histoire des religions : orientalisme, archéologie, ethnographie, folklore, histoire ecclésiastique etc Pour le moment, constatons une fois de plus qu'en dehors des enseignements spécialisés qui sont donnés à l'Ecole des Hautes Etudes et dans nombre de Facultés des Lettres, seules deux chaires (occupées il est vrai par deux savants fort distingués) portent en France la rubrique : *Histoire des Religions*, l'une à Lille, l'autre à Strasbourg — et rappelons que la création de chaires analogues dans toutes les Universités de France était déjà réclamée par notre regretté maître Jean Réville au Congrès d'Enseignement supérieur tenu en 1900....

P. A.

CHRONIQUE

Conférences du Musée Guimet. — Nous donnons ci-dessous la liste des conférences dominicales du Musée Guimet. La plupart de ces conférences sont accompagnées de projections. Comme nos lecteurs le verront, le « thème » de cette année est le culte des ancêtres chez les plus vieux peuples et aux différentes périodes historiques.

Dimanche 14 *janvier* 1923, *à* 14 *h.* 30. — M. V. Goloubev, Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient : Les origines de l'art indo-chinois.

Dimanche 21 *janvier*, *à* 14 *h.* 30. — M. A. Moret, Conservateur du Musée Guimet, Professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes : Le culte des ancêtres et du foyer en Egypte.

Dimanche 28 *janvier*, *à* 14 *h.* 30. — M. G. Fougères, Membre de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres : Le culte des ancêtres et du foyer en Grèce.

Dimanche 4 *février*, *à* 14 *h.* 30. — M. M. Granet, Professeur à la Faculté des Lettres et à l'Ecole des Hautes-Etudes : Le culte des ancêtres et du foyer en Chine.

Dimanche 11 *février*, *à* 14 *h.* 30. — M. le Dr G. Contenau, Attaché aux Musées du Louvre : L'art hittite.

Dimanche 18 *février*, à 14 *h.* 30. — M. Paul Alphandéry, Professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions* : Le culte des ancêtres dans la tradition littéraire latine au Moyen-Age.

Dimanche 25 *février*, *à* 14 *h.* 30 (sous les auspices de la Société française des fouilles archéologiques). — M. J. Toutain, Professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, Secrétaire général de la Société : La prétendue énigme d'Alésia.

Dimanche 4 *mars*, *à* 14 *h.* 30. — M. Hackin, Conservateur-adjoint du Musée Guimet : L'art bouddhique de l'Insulinde.

Dimanche 11 *mars*, *à* 14 *h.* 30. — M. Elisseiev, Chargé de Cours à l'Université de Pétrograd : La peinture de l'Ecole des Lettrés au Japon.

Dimanche 18 *mars*, *à* 14 *h.* 30. — M. R. Cagnat, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur

au Collège de France : Le culte des ancêtres et du foyer à Rome.

Dimanche 25 *mars, à* 14 *h.* 30. — M. Przyluski, Professeur suppléant au Collège de France : L'art tcham.

***

Le Congrès international d'histoire des religions à Paris en 1923. — Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* savent quelle part avait prise notre très regretté directeur Jean Réville à la création des Congrès internationaux d'histoire des Religions. Il fut vraiment l'âme du premier de ces Congrès, tenu à Paris en 1900. Les réunions qui eurent lieu à Bâle en 1904, à Oxford en 1908, à Leyde en 1912 avaient permis de voir s'affirmer le haut renom et l'heureuse action de ces assises savantes. La guerre les interrompit. Nous sommes heureux d'annoncer que cette tradition, à laquelle la Revue est attachée par tant de liens, sera reprise dans quelques mois. Voici en effet le programme que nous fait parvenir le Comité d'organisation du Congrès de 1923 :

Sur l'initiative de la Société Ernest Renan et à l'occasion du Centenaire du savant illustre dont elle porte le nom, un Congrès international d'histoire des Religions se réunira à Paris du 8 au 13 octobre 1923.

La Commission d'Organisation a l'honneur de vous prier d'y prendre part.

Ce Congrès aura un caractère exclusivement scientifique. En seront exclus les exposés ou débats d'ordre confessionnel.

Ses travaux comporteront des séances générales et des séances de sections.

En principe, les sections suivantes pourront être organisées (Les sous-sections indiquées dans le tableau ci-dessous ne le sont qu'à titre de suggestions et seront, si besoin est, modifiées ultérieurement) :

I. Méthodes. Anthropologie, Ethnographie, Démographie religieuses. Psychologie religieuse.

II. Religions préhistoriques. Religions des non-civilisés ou demi-civilisés : Africains, Océaniens, Américains, Amérique précolombienne.

III. Religions des peuples de l'Orient antique : Egyptiens, Assyro-Babyloniens, Phéniciens, etc.

IV. Religion des Hébreux, Israélites et Juifs. Exégèse de l'Ancien Testament. Littérature talmudique et rabbinique. Judaïsme contemporain.

V. Religions de l'Inde et de la Perse. Manichéisme. Philosophies religieuses de l'Inde contemporaine.

VI. Religions des Chinois, Japonais, Finnois. Religions de l'Asie centrale.

VII. Religions préhelléniques du bassin de la Mer Egée. Religions du monde grec et hellénistique. Religion des Romains.

VIII. Christianisme antique. Exégèse néotestamentaire. Christianisme médiéval (Occident et Orient). Scolastique. Droit Canon. Iconographie et musique sacrées.

IX. Religions des Celtes, des Germains, des Letto-Slaves et des Slaves.

X. Islam primitif, moderne et contemporain. Sectes de l'Islam.

XI. Christianisme moderne et contemporain : 1° Catholicisme ; 2° Eglises issues de la Réforme ; 3° Eglises d'Orient ; 4° Eglise russe.

XII. Enseignement de l'histoire des religions.

Une circulaire ultérieure donnera, jour par jour, le détail de l'organisation du Congrès.

La cotisation est fixée à un minimum de 30 francs (ce prix est réduit à 20 francs pour les femmes des congressistes).

Les adhérents recevront gratuitement les comptes-rendus des séances et toutes publications qui pourront être faites par le Congrès.

On est prié d'adresser les adhésions et la correspondance relative au Congrès à M. Alphandéry, Secrétaire Général, 104, rue de la Faisanderie, à Paris (XVIe Arr^t).

Les adhérents voudront bien faire connaître, le plus tôt possible, la section à laquelle ils se proposent d'apporter un concours actif.

Les cotisations devront être adressées (autant que possible par mandat-carte) à Mlle Marguerite Brunot, Secrétaire-Trésorière, 41, rue Gay-Lussac, Paris (Ve Arr^t).

COMMISSION D'ORGANISATION

Président : M. Ch. Guignebert, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Président de la Société Ernest Renan.

Vice-Présidents : M. Th. Homolle, Membre de l'Institut, Administrateur Général de la Bibliothèque Nationale ; M. René Dussaud, Conservateur-adjoint des Musées nationaux, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

Secrétaire-Général : M. Paul Alphandéry, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

Secrétaire-Trésorière : Mlle Marguerite Brunot.

Membres :

M. A. Alba, Professeur agrégé de l'Université.

M. H. Cordier, Membre de l'Institut, Professeur à l'Ecole des Langues Orientales.

M. Eug. de Faye, Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes, Professeur à la Faculté de Théologie protestante.

M. G. Ferrand, Ministre plénipotentiaire, Rédacteur-Gérant du *Journal Asiatique*.

M. R. Genestal, Professeur à la Faculté de Droit de Caen, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

M. Florentin Leclerc de Pulligny, Inspecteur Général des Ponts et Chaussées.

M. Ad. Lods, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

M. A. Loisy, Professeur au Collège de France.

M. Fr. Macler, Professeur à l'École des Langues Orientales.

M. P. Masson-Oursel, Chargé de Cours à la Faculté des Lettres et à l'École des Hautes Études.

M. M. Mauss, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

M. A. Moret, Conservateur du Musée Guimet, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

M. Edmond Pottier, Membre de l'Institut, Conservateur des Musées Nationaux.

M. Salomon Reinach, Membre de l'Institut, Conservateur des Musées Nationaux.

M. Théodore Reinach, Membre de l'Institut.

M. J. Toutain, Secrétaire de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 25 *novembre* 1922

La séance est ouverte à 4 h. 1-2. M. Ch. Guignebert préside.

Présents : Mmes Desprez, J. Mélon, Mlle Brunot. MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, Choublier, Danon, Deny, R. Dussaud, De Faye, Geuthner, Girard, Goguel, Kindberg, Lacombe, Lacroix, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer Lambert, Michaut, Moncel, Nicolardot, de Pulligny, Roman, Sartiaux, Sidersky, Vignon.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la séance du 21 octobre 1922 qui est adopté sans observations.

Le Président informe l'assemblée que l'Université de Bruxelles a décidé de fêter le centenaire de la naissance d'Ernest Renan et l'a invité à représenter la Société et à prendre la parole à cette cérémonie.

Le Président rappelle que la Société Ernest Renan est non seulement une société d'études, mais encore une société d'action, dont l'un des buts essentiels est de faire connaître à un public de plus en

plus étendu les résultats généraux de l'histoire des religions. Le Bureau a pensé que ce but pouvait être, au moins en partie, atteint de la façon suivante :

1° La Société constituerait un fonds de livres d'histoire des religions, qu'elle choisirait elle-même parmi ceux qu'elle juge les meilleurs, et qu'elle mettrait à la disposition des groupements universitaires (p. ex. les bibliothèques pédagogiques).

2° La Société ferait paraître, non point comme il en avait d'abord été question, un Manuel d'histoire des religions, mais une collection de petits livres séparés, dont l'ensemble constituerait une « Bibliothèque d'histoire des religions ».

3° Enfin, la Société réunirait à Paris, pour le début de l'automne 1923, un Congrès d'histoire des religions.

Ces trois propositions sont adoptées à l'unanimité.

M. *Fr. Macler* fait une communication intitulée *Arménie et Islande*. Le texte de cette lecture paraîtra dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. Guignebert et *Alphandéry* présentent quelques observations.

M. *F. Sartiaux* donne lecture de l'étude suivante sur *L'Histoire des religions et la genèse de la métaphysique*.

Dans l'ensemble des manifestations de l'intelligence, il existe une classe de notions et de spéculations auxquelles certains esprits attachent une grande importance, et qui cependant n'ont jamais servi à rien, ni pour agir, ni pour mieux connaître les choses et les hommes, qui n'ont jamais conduit à aucune découverte. Elles ne sont le produit ni de l'observation, ni de l'expérience. Elles sont entièrement soustraites à leur contrôle ; elles ne font rien connaître qui ait été vérifié, qui soit même vérifiable. Les philosophes ne sont jamais parvenus à s'entendre pour les expliquer. Ils se sont engagés à leur égard, depuis près de trois mille ans, dans des discussions, qui n'ont jamais abouti ni à les établir, ni à les éclaircir.

Ces spéculations sont dominées par un petit nombre d'idées fondamentales assez simples, infatigablement répétées sous des formes multiples et sans cesse renaissantes ; elles tournent perpétuellement dans un même cercle, qui est essentiellement le suivant :

Ce que tout le monde considère comme la réalité, les données multiples de nos sens et de nos perceptions, les phénomènes changeants de la nature et de la conscience sont conçus, dans ce cercle d'idées, comme plus ou moins illusoires, ou comme un ordre de choses péjorativement qualifié d'inférieur, de subordonné, de cor-

ruptible. A cet ordre est censé s'en opposer un autre, auquel on attache une qualification laudative, qu'on revêt d'une sorte de dignité supérieure, ordre immuable, impérissable, soustrait au changement : Brahman, Atman, Purusha des Hindous, Être des Éléates, Idées pures de Platon, Être de l'être d'Aristote, Infini, Parfait, Absolu de la métaphysique chrétienne, Être en soi, Substance de Spinoza, Choses en soi, Noumènes de Kant, etc... Sous toutes ces qualifications, il s'agit toujours d'une réalité invisible, inaccessible à toute expérience, qui serait le fondement, l'origine et la fin de toutes choses et qu'il importerait par dessus tout d'atteindre, *summum bonum*, Bien ou Connaissance suprêmes.

Le procédé qui conduit à cette réalité merveilleuse, qu'on s'efforce de définir, tout en affirmant le plus souvent qu'elle est indéfinissable et inexprimable, n'est pas l'exercice ordinaire de l'intelligence cherchant à s'orienter dans les faits et à s'adapter à la réalité, mais une discipline ou une dialectique spéciales, également qualifiées, qui sont censés *élever* l'homme au-dessus de la connaissance sensible, qui l'en délivrent et qui lui ouvrent accès, dans un monde idéal, à une intellection et une certitude parfaites et définitives.

C'est à ces idées fondamentales et à celles dont on peut établir d'une façon positive qu'elles en dérivent, que je réserve la dénomination de *métaphysiques*, laissant de côté toute discussion terminologique. Je conviens simplement d'appeler *métaphysiques* ces idées et ces spéculations, afin d'éviter, lorsque j'aurai à en parler, d'employer une périphrase.

D'où viennent ces idées, que le commun des hommes et les savants n'ont jamais rencontrées ni dans la vie pratique, ni dans les techniques, ni dans les sciences, et qui constituent un véritable renversement du sens du réel ?

C'est un problème que les philosophes et les historiens de la philosophie n'ont guère élucidé, parce qu'ils se sont efforcés beaucoup plus *d'expliquer* ces notions et ces spéculations, c'est-à-dire de leur trouver une *justification* plus ou moins logique, que d'en rechercher l'origine et le mode de formation. Elles ont cependant, à première vue, une affinité remarquable et présentent des analogies frappantes avec les tendances et les idées fondamentales d'une catégorie particulière de religions, les religions du salut ou de la

délivrance, religions de castes, d'initiés, dont les rites et les mythes sont étroitement coordonnés au besoin d'éternité et d'absolu et qui, précisément, n'ont pas pour objet de connaître la réalité, au sens où le commun des hommes et les savants emploient ces mots, mais d'y soustraire l'esprit, de l'en délivrer, pour lui fournir un refuge et un repos suprêmes, hors des atteintes de ce monde corruptible et périssable.

Il serait bien surprenant que des idées aussi semblables ne dérivent pas les unes des autres. Et comme les idées métaphysiques présentent un stade d'idéation assez avancé, il est évident que la genèse de la métaphysique doit être cherchée dans les religions de salut, plutôt que celle des religions de salut dans la métaphysique.

Cette genèse paraît susceptible d'être établie d'une façon positive par une double méthode : la méthode psychologique et la méthode historique. Je m'en tiendrai ici surtout au second aspect de la question, qui est plus spécialement du domaine de notre Société.

L'exposé que je me propose de faire comportera deux parties : j'examinerai d'abord la métaphysique primitive, sa première formation, et je prendrai comme type la métaphysique hindoue des plus anciennes Upanishads ; puis je passerai à des métaphysiques plus développées et je choisirai des exemples dans la métaphysique grecque et la métaphysique occidentale, dont l'histoire est mieux connue que celle des systèmes hindous postérieurs aux anciennes Upanishads.

I. Métaphysique primitive. La première métaphysique hindoue. — La littérature métaphysique hindoue est une source de renseignements privilégiée pour l'objet qui nous occupe, parce qu'elle nous permet de remonter aux origines dans des textes importants, très anciens, appartenant à un stade de développement primitif : les Upanishads du Rig, du Saman et du Yayur Véda.

Ces Upanishads sont encore toutes pénétrées de l'esprit magico-religieux des Brahmanas, auxquelles toute la tradition les rattache étroitement ; elles en constituent une glose, adaptée à une nouvelle fin, la vie ascétique, comme les Brahmanas sont une glose du rituel primitif des Védas, adaptée à la théorie brahmanique du sacrifice. Cette circonstance est exceptionnelle dans l'histoire des idées métaphysico-religieuses. Les plus anciens textes métaphysiques

grecs appartiennent à un stade beaucoup plus avancé, où la métaphysique est devenue presque autonome ; le point de départ et les premiers chaînons nous manquent. En Occident, nous possédons bien, dans la théologie chrétienne, la source la plus importante de la métaphysique ; mais cette théologie n'est pas primitive. Elle comprend des éléments nombreux et essentiels empruntés à des métaphysiques, antérieures, surtout à la métaphysique grecque.

Il existe, comme on le sait, une douzaine d'Upanishads que les indianistes s'accordent à considérer comme très anciennes, postérieures aux Brahmanas et antérieures à la littérature sectaire. Elles font partie de la *Scruti*, littérature inspirée, qui se compose de quatre groupes de *Samhitas*, collections de textes, qui fournissaient aux prêtres le matériel des hymnes et des formules nécessaires à l'exécution du culte. Chaque Samhita comprend une *Brahmana*, textes exégétiques, explications théologiques, qui font connaître l'usage de ce matériel, et d'une *Sutra*, guide résumé systématique. Les *Upanishads* anciennes sont une partie intégrante des Brahmanas, où elles sont placées à la fin, directement, ou à la suite d'une *Aranyaka*, livre de la forêt. Elles étaient destinées, dans la tradition, à être utilisées par les brahmanes pendant les périodes de retraite solitaire qu'ils accomplissaient en tant que *Vanaprasthas*, dans la forêt, ou par les *Sannyasins*, les ascètes proprement dits, qui avaient définitivement renoncé à tout intérêt terrestre. Elles jouaient dans l'existence ascétique le même rôle que les Brahmanas dans l'exercice des fonctions sacrificielles et les remplaçaient, dans des conditions de vie où le véritable sacrifice était devenu difficile, par des méditations spirituelles dérivées des explications rituelles et mythologiques.

Nous avons donc là un double témoignage positif, extrêmement important : les premiers textes métaphysiques de l'Inde font partie d'une littérature rituelle exégétique ; la méditation métaphysique est elle-même une exégèse de cette littérature, elle est considérée comme un prolongement du culte. C'est d'ailleurs un thème constamment développé dans les Upanishads que cette méditation remplace le sacrifice véritable, qu'elle est même plus efficace que lui pour atteindre le même but, le souverain bien : la délivrance et l'union avec le principe suprême. Comment s'est opérée cette transposition ?

Elle repose sur une idée souvent exprimée que la pensée est plus efficace que l'acte et que la parole, pour réaliser l'effet du sacrifice. « En prononçant la syllabe *om*, explique par exemple la *Chandogya Up.* (I, I, 10), celui qui sait et celui qui ne sait pas accomplissent l'un et l'autre le sacrifice. Mais il y a une différence ; le sacrifice qui s'accomplit avec le savoir, avec la connaissance du sens sacré (c'est-à-dire l'exégèse) est *plus rempli d'efficacité.* » La pensée dirigée dans un certain sens est censée souveraine pour accomplir les rites. C'est une idée qu'on rencontre déjà dans plusieurs passages des Brahmanas. Pour que l'acte s'accomplisse, il n'est pas nécessaire de l'exécuter ; le pouvoir magique de la parole n'est même pas nécessaire, celui de la pensée suffit.

On rencontre la même idée, sous une forme plus élaborée, dans la théorie brahmanique, qui substitue au sacrifice de l'*Agnihotra* le *Pranagnihotra.* « *Le pranagnihotra*, dit la *Kaushitaki Up.*, est un sacrifice intérieur. » Celui qui sait fait l'offrande journalière, non pas dans le feu sacré, mais intérieurement, dans le feu de son ventre ; il l'accomplit à chaque inspiration et à chaque expiration. La vie entière devient ainsi pour lui un véritable sacrifice. « Le *pranagnihotra*, ajoute cette Upanishad, est un sacrifice infini, immortel, tandis que les autres sacrifices ne sont pas éternels, ils consistent en œuvres. »

Cette conception a été engendrée ou favorisée par la fonction même du brahmane, qui, dans le développement d'un rituel extrêmement compliqué, est devenu un témoin muet du sacrifice, dont la présence et la pensée seules étaient censées assurer magiquement l'efficacité des rites accomplis par les autres prêtres, le hotar, l'udgatar, l'adhvaryu et leurs acolytes. La *Chandogya Up.* explique qu'en principe le brahmane doit se taire, que son *manas* silencieux (pensée) et les paroles des autres prêtres sont les deux fils de la trame du sacrifice. « Si le brahmane rompt le silence, l'un des fils est cassé, l'autre se trouve par là même détruit, le sacrifice est vicié. » (XL, 2, 2) Dans d'autres passages, c'est la pensée seule du brahmane qui est véritablement efficace.

Mais toute pensée ne produit pas cet effet. La pensée magiquement efficace est d'abord la connaissance exacte des rites ; puis la pensée dirigée sur l'objet du rituel ; on voit enfin, dans les Upanishads, apparaître et grandir un autre objet : une réalité ineffable,

substitut de celle qui assure l'efficacité des rites et qui l'efface, avec le détachement complet, non seulement de toute existence profane, mais même des actes rituels. Ce détachement est en partie l'effet de l'aspiration à l'absolu engendrée par la croyance à la puissance prodigieuse du sacrifice.

Il faut y ajouter, pour les brahmanes, la spécialisation absolue et l'absorption dans l'exercice du culte, c'est-à-dire d'actes qui, dans leur destination, sont complètement étrangers au monde réel ; d'une façon générale, pour tous les Hindous, le climat, les conditions historiques et sociales assez impropres à l'activité technique et économique ; et enfin surtout un facteur considérable, prépondérant : le prestige, la vénération extraordinaire, qui se sont attachés à la vie misérable, détachée de toutes choses, des ascètes, prestige qui en est arrivé à dépasser celui du sacrifice. « L'ascétisme, dit Bishma, dans le Mahabarata (XII, 2978 a), est supérieur au sacrifice. C'est ce que déclare la Parole excellente. »

L'ascétisme a joué un rôle essentiel dans la genèse de la métaphysique hindoue et, sous une forme plus ou moins atténuée, dans toute métaphysique ; car la métaphysique est une sorte d'ascétisme de la pensée, un renoncement de l'intelligence, une transposition intellectuelle de l'ascétisme, comme elle est en même temps une transposition de la notion de sacrifice. Les deux phénomènes sont liés dans l'Inde. Les Védas, les Brahmanas, les Upanishads, les Épopées sont remplies de mythes et d'explications exégétiques, ou l'on voit des hommes, des animaux, des démons, des dieux acquérir par les mortifications un pouvoir inouï qui ébranle le mondes jusque dans leurs fondements. Dans le Rig-Véda, les dieux créent l'univers, non seulement par la puissance de leur *manas* mais par l'échauffement de leurs mortifications (*tapas*) ; c'est de cet échauffement que sortent les éléments et les mondes. Les Brahmanas et les Upanishads reproduisent constamment ce thème sous des formes multiples.

Dans tous ces vieux textes, l'ascète est un véritable magicien, qui par ses mortifications concentre en lui, comme le prêtre par l'exercice du sacrifice, des facultés extraordinaires pour connaître le monde suprasensible et s'unir à lui.

« Selon une croyance très ancienne et très répandue, écrit M. Oltramare, les privations de tous genres... sont nécessaires pour s'appro-

cher de la divinité, pour commercer avec elle, c'est-à-dire vivre de sa vie. Pour recevoir le divin, il faut en effet commencer par s'épurer, se simplifier. Il en est donc de la discipline ascétique comme de l'initiation, qui a pour effet de conférer à celui qui en est l'objet un caractère surnaturel et qui est toujours accompagnée de mortifications. »

Il se peut que l'ascétisme ait lui-même son origine dans le rituel, dans les rites de purification et d'initiation, qui, avec les rites de communion, constituent les rites essentiels des religions de salut. Il est certain en tout cas que, dans l'Inde, l'ascète autant que le prêtre concentre en lui la puissance magique, que les pratiques de l'ascétisme y sont associées aux mythes cosmogoniques et aux pratiques rituelles et que la littérature métaphysique y rapporte aux ascètes, comme aux détenteurs des rites, les pensées sublimes sur lesquelles s'exerce ses méditations.

A un moment donné, l'ascète s'est distingué du prêtre et a partagé avec lui l'ascendant sur la vie religieuse de l'Inde. Toute une classe de mendiants, visionnaires ou non, s'est constituée, où se recrutaient en même temps que dans le sacerdoce les grands inspirés. Nous n'avons aucune donnée historique sur sa formation. Je serais porté à penser que les ascètes ont été à l'origine des déclassés, qui, pour une cause ou une autre, n'ayant pas réussi dans le sacerdoce ou dans les charges de leur caste, ont embrassé cette existence de mendiants, plus facile que la vie sacerdotale ou sociale, et sont parvenus, par l'étrangeté de leur conduite et leurs pratiques mystérieuses, à acquérir un prestige énorme sur la foule. Ils ont en tout cas concentré sur eux, dans toute l'histoire de l'Inde, et partagé avec le sacerdoce officiel, un immense pouvoir de vénération.

Ces quelques indications sommaires suffisent pour faire comprendre comment, dans l'Inde, la méditation métaphysique s'est substituée au sacrifice, chez des individus dont l'esprit était pénétré de littérature rituelle symbolique et dans des conditions de vie où le sacrifice proprement dit avait disparu ; elles permettent également de concevoir comment cette méditation a été orientée vers le détachement complet des choses, à la fois par les idées qui s'attachaient à la notion du sacrifice et par le renoncement impliqué dans l'existence ascétique.

Il reste à montrer comment le contenu même de ces méditations s'est dégagé de données antérieures.

Les Upanishads sont un amas de spéculations symboliques, s'exprimant en un langage qui diffère peu de celui des Brahmanas et traduisant une mentalité voisine de celle des demi-civilisés. Leur originalité consiste à transporter, de l'univers conçu à la façon d'un sacrifice perpétuel, dans l'homme consacré par les rites ou la méditation, la puissance magique, qui, selon les Brahmanas, soutient et entretient les mondes. Elles décrivent cette puissance en termes mi-concrets, mi-abstraits et la représentent comme une réalité toujours identique à elle-même, unique et totale, essentiellement *une*, ou plus exactement *sans dualité*, objet d'une certitude absolue et ineffable, qu'elles entourent de vénération : l'Un-Tout, transposition du dieu Prajapati des derniers hymnes védiques, qui prend les noms mi-personnifiés, mi-abstraits, de *Brahman* et d'*Atman*.

Le *Brahman* est étymologiquement et originellement la formule magique, la parole rituelle, la prière, le pouvoir et le savoir sacrés ; c'est la puissance du sacrifice, puissance cosmique mystérieuse, engendrée par la coopération des formules, des chants et des rites. Le Brahman, pouvoir du magicien, primitivement multiple, est devenu une réalité une et universelle. Le passage s'est constitué, dès les dernières périodes du Rig-Véda, au moyen d'une série d'éléments complexes que révèlent les textes : idée inspirée par l'expérience qu'il y a une même réalité sous des apparences multiples notamment dans les diverses formes du feu ; idée rituelle que l'action sacrée est une force qui entretient l'univers ; qualification laudative et rituelle d'Unique, appliquée aux dieux dans le sens de supérieur à tout, de suprême ; notion eschatologique que ce qui importe seul c'est l'éternité. Par la contamination de ces divers éléments, le Rig-Véda arrive à la conception de l'Être unique, Prajapati, origine et fin de toutes choses, qui, dans les Brahmanas, entretient les mondes par un sacrifice perpétuel. Le mot de Brahman, dans les Upanishads, est souvent purement et simplement substitué à Prajapati. Dans d'autres passages, il revêt une forme plus abstraite, qui s'explique facilement : supprimez, en effet, le sacrifice métériel, qui ne peut être exécuté dans la vie retirée du vanapasthra ou de l'ascète, il reste l'image du sacrifice, de sa puis-

sance secrète, réalité ultime, qui tient à la fois de l'animisme populaire, de la magie et de la théologie, et qui s'est détachée de tout objet réel, profane et sacré.

L'*Atman* est primitivement le souffle, puis l'essence de l'individu, le Soi, comme disent les Hindous, et les deux à la fois. Cette notion paraît d'origine expérimentale : le souffle est ce qui disparaît avec la vie, ce qui est censé « rentrer dans le vent » et participe à sa nature, ce qui soutient l'individu. Mais ce qui n'est pas suggéré par l'observation, c'est d'élever cette essence individuelle à la hauteur du Brahman, principe suprême de l'univers. Cette identification qui, chez les Hindous, à la différence des chrétiens, n'a aucun caractère moral, est d'origine rituelle. Un thème constant des Upanishads et des Brahmanas est en effet l'identification des parties du corps avec les parties de l'univers. Au début de la *Brihadaranyaka Up.*, qui est un commentaire symbolique de l'*Asvamedha*, le grand sacrifice du cheval, les différentes parties de l'animal sacrificiel sont identifiées avec l'univers, sa tête avec l'aurore, son œil avec le soleil, sa vue avec l'air et ainsi de suite. Il est possible que l'homme, dont le prototype céleste est le Purusha, l'Homme en soi, le créateur, ait été identifié de la même façon dans d'anciens sacrifices humains, dont il y a des traces dans la littérature sacrée. Mais il n'est pas nécessaire de le supposer ; l'identification a pu être faite par analogie avec les sacrifices d'animaux. Puisque les parties de l'homme consacré sont identiques aux parties de l'univers rituel, l'essence intime de l'homme est identique au principe de l'univers ; l'Atman (le Soi) au Brahman (l'Un-Tout). Tel est le raisonnement qui est à la base de cette fameuse identification, fondamentale, de toute la métaphysique hindoue.

Elle ne s'opère pas toute seule, ni dans les conditions normales de la vie. Il faut une opération magique, qui contient en germe toute la théorie métaphysique de la connaissance. Elle est d'abord l'effet des rites ; ensuite, suivant une transposition qu'on rencontre presque à chaque page des Upanishads, et dont nous avons indiqué la genèse à partir du pouvoir magique de la pensée, les rites sont remplacés par le savoir sacré, qui n'est d'abord que la connaissance exacte des rites et de la littérature rituelle, puis de leur sens secret ; enfin la notion de savoir, se détachant du rituel dans la vie

solitaire tout en conservant son caractère primitif, le résultat est obtenu par la doctrine mystique, par l'Upanishad et par sa méditation.

Cette nouvelle transposition s'effectue toujours par le même procédé : passage du rite à son équivalent abstrait dans la vie ascétique substituée aux fonctions cultuelles. Elle est particulièrement intéressante et mériterait d'être appuyée par tous les textes nombreux et très curieux où elle apparaît ; car elle fait mieux saisir que toutes les autres ce que ces métaphysiciens primitifs entendaient par savoir et pourquoi ce savoir est difficile à comprendre pour un cerveau profane ; c'est qu'en réalité, il est inutile de s'évertuer à essayer de comprendre, car *il n'y a rien à comprendre* : les notions métaphysiques ont été primitivement, et sont restées en partie de véritables *rites*. La pensée métaphysique à son origine et dans son principe, est l'*opération magique qui engendre une puissance sacrée dans l'esprit et l'identifie mystiquement à cette puissance, que sont censés recouvrir les phénomènes sensibles.*

Elle exige une laborieuse préparation, qui dure au moins douze ans et souvent plusieurs fois douze ans et qui ne consiste en aucune façon à longuement observer et réfléchir, à distinguer, à comparer et rapprocher ; mais, bien au contraire, à couper toute communication avec les objets de l'observation et de la réflexion, afin de *concentrer* dans l'individu le pouvoir sacré, d'en éviter toute *déperdition* et toute *corruption*. Une fois ainsi préparé, l'initié est apte à accomplir l'action sacrée, c'est-à-dire, pour le vanapasthra et l'ascète, l'identification du Brahman et de l'Atman, dans la concentration de sa pensée, qui réalise, mieux que le sacrifice, la vie éternelle.

Cette opération, dans les Upanishads, est encore toute chargée de rituel, d'images mythologiques et cosmogoniques. Elle a trouvé son achèvement, à l'époque immédiatement postérieure, dans les pratiques du jaïnisme et surtout dans les méthodes fameuses du Yoga, qui comportent d'abord toute une adaptation du corps, une discipline des attitudes et de la respiration ; puis une série de stades psychologiques, qui ont leur équivalent dans la mystique alexandrine et occidentale : la « fixation », la « méditation » et finalement la « concentration », qui aboutissent au nirvana, où la conscience a perdu presque complètement le sens des choses

et de son individualité, absorbée dans un état mi-conscient, qui est le but suprême du savoir, le repos ineffable, que les vieilles Upanishads comparaient déjà constamment au sommeil sans rêve. Telle est la connaissance superlative, absolue, parfaite. On ne saurait trop insister sur ce fait qu'elle n'est pas ce que nous entendons vulgairement et scientifiquement par *connaître*, mais un *état qui se suffit à lui-même*, auquel on parvient par tout un entraînement et qui réalise mieux que les rites matériels l'objet suprême : l'identification avec l'absolu.

II. — Évolution de la métaphysique. — Les métaphysiques grecque, alexandrine, médiévale et moderne. — *Métaphysique grecque.* — Avec les Grecs, nous sortons des origines. Les plus anciens témoignages que nous avons de leur pensée présentent des caractères tout à fait opposés à ceux de la littérature hindoue : goût de la réalité et de l'action, libération de la tradition sacerdotale, curiosité tournée vers l'infinie variété des choses. C'est sur les côtes d'Asie Mineure, chez un peuple d'émigrants, actifs et entreprenants, que s'est produite cette évolution, qui a substitué à la tradition sacerdotale l'émancipation intellectuelle, économique et politique, et qui a créé la science moderne.

La première philosophie grecque, celle de l'Ionie, avait pour base l'expérience et pour moteur la curiosité. Elle cherchait à expliquer les phénomènes par des anticipations audacieuses et prématurées, mais fondées sur des observations astronomiques, biologiques, anatomiques, médicales, et même sur des expériences comme celle de la clepsydre, du dégonflement dans l'eau d'outres remplies d'air, de la mesure des cordes et des poids.

Mais assez brusquement, la perspective se modifie. Aux vieux physiciens, comme les appelle Aristote, succèdent, dans la seconde moitié du VIe siècle, ceux qu'il nomme les théologiens. La métaphysique naît avec des caractères généraux tout à fait analogues à ceux que nous avons rencontrés dans l'Inde. La multiplicité des choses devient apparence ou illusion au profit d'une réalité unique et immuable. « Il ne reste plus qu'un chemin, dit un fragment célèbre de Parménide, à savoir que *Ce qui Est est*. Ce qui Est est incréé et indestructible. Il n'est pas divisible, il n'y a pas plus de lui dans un lieu que dans un autre. Il est immobile, sans com-

mencement et sans fin. Il n'y a, il n'y aura jamais une chose quelconque en dehors de lui. Toutes les choses ne sont que des noms. » Ce sont les idées, les expressions mêmes qu'on trouve dans les Upanishads ; l'Être de Parménide se substitue au Dieu de Xénophane, comme l'Un-Tout des Upanishads au Prajapati des Brahmanas et du Rig-Véda.

Chez les Pythagoriciens, mêmes similitudes : la transmigration (*samsara* hindou), la roue des naissances à laquelle on échappe par la purification et la méditation, le corps tombeau de l'âme, l'interdiction de la délivrance par le suicide, les trois classes, dont la plus haute, comme celle des brahmanes solitaires, doit s'adonner exclusivement à la contemplation et à la méditation.

Le mot philosophie qui, chez les premiers Ioniens, désignait la recherche des connaissances dans tous les domaines, prend une nouvelle signification, celle de *Katharsis*, de purification. La philosophie devient pour ses adeptes, comme dans l'Inde, un chemin de vie, un moyen d'échapper au cercle du devenir ; le philosophe est l'homme qui se décharge du fardeau de la vie, qui pratique l'ataraxie, qui est indifférent aux vicissitudes des choses, sens nouveau qui s'est maintenu jusqu'à nos jours.

La prééminence de l'être sur le devenir, de l'immuable sur le périssable, ce renversement du sens du réel, que nous avons signalé en commençant, est réalisé. La connaissance des choses n'est plus qu'*opinion* ; la véritable connaissance, la *vérité* a pour objet exclusivement l'être Un, immuable et total, l'Un-Tout des Upanishads, réalité également insaisissable et suprême, qui reçoit de ses adeptes des appellations laudatives analogues et qui est entourée de la même vénération.

Il y a des différences dans les nuances, dans la forme et l'expression des idées, dans la prédominance plus ou moins grande de certains caractères qui ont leurs équivalents dans les divergences des religions de salut correspondantes. Chez les Grecs les notions métaphysiques ne sont pas noyées, comme dans les Upanishads, dans un fatras de symbolisme sacrificiel ; elles sont dégagées et détachées du rituel. Nous ne possédons, d'autre part, que peu de données sur les pratiques et les théologies dont elles dérivent. Mais les textes métaphysico-religieux les plus anciens de l'Inde nous aident à imaginer comment la transformation a pu

s'opérer dans des cercles analogues, ayant peut-être des traditions communes. A défaut de renseignements positifs sur les influences qui ont pu s'exercer, avant l'époque d'Alexandre, entre la Grèce et les pays indo-iraniens, il est, en effet, remarquable que les religions de salut de la Grèce primitive, religions secrètes d'initiés, de tabous et d'*iera* magiques, se sont constituées à la différence des cultes officiels des Cités, dans des sectes des collèges sacerdotaux, dont l'organisation, les tendances et certaines pratiques présentent les plus grandes analogies avec celles des religions contemporaines de l'Iran et de l'Inde. Ces sectes ont pu tenir d'une origine indo-européenne commune un rituel et une liturgie du sacrifice analogues, qui ont évolué d'une façon similaire.

Ce que nous savons d'une façon certaine, c'est que la transforformation de la philosophie grecque a *suivi* la naissance ou la renaissance religieuse, qui a introduit ou développé en Grèce les religions rédemptrices de Dionysos, d'Orphée et des divinités éleusiniennes. Nous savons également que Parménide était l'associé d'un pythagoricien, qu'il approuvait et pratiquait le pythagorisme, qu'il croyait à la vertu de cette nouvelle vie philosophique et que les premières communautés pythagoriciennes étaient une variété des communautés de salut orphiques.

Cette nouvelle philosophie, cette métaphysique, au sens où nous prenons le mot, a trouvé son achèvement, sous une forme séduisante et poétique dans la théorie des Idées de Platon, qui présente la connaissance comme une ascension, ayant son point de départ dans les apparences changeantes du monde sensible, pour s'élever par une série d'étapes, à la réalité immuable et suprême : le monde intelligible, les idées, les essences pures, dont la connaissance, entièrement affranchie du monde sensible, confère seule la certitude.

Cette théorie est un substitut abstrait des aspirations et des rites des religions de mystères, qui délivraient l'homme des réalités périssables, l'élevaient jusqu'à la divinité immuable et éternelle et l'unissaient à elle dans un état de repos et de félicité suprêmes. La dialectique qui la développe est un équivalent intellectuel des rites, qui, dans le sanctuaire, après les purifications et les détours parcourus dans l'obscurité, faisaient apparaître, dans une lumière éclatante, les objets sacrés, gages certains de l'immortalité bienheureuse.

Platon qualifie lui-même cette dialectique, dans le *Sophiste*, de « la plus grande, la plus royale des purifications » ; dans le *Phédon*, il affirme que les bacchants sont de vrais philosophes ; que la séparation de l'âme des liens du corps, son recueillement et sa concentration en elle-même, la philosophie et la vérité mêmes, sont les véritables *purifications*, qui n'ont pas pour objet de débarrasser des démons mais du trouble de la connaissance, et il invoque à ce propos la sagesse de ceux qui ont institué les mystères. Dans plusieurs passages du *Phédon*, du *Banquet*, du *Cratyle*, du *Ménon*, des *Lois*, il se réfère explicitement à l'autorité des théologiens, des prêtres des mystères.

Comme le Brahman dans les Upanishads, les Idées sont laudativement qualifiées, leur monde est celui du divin ; l'idée du bien, but suprême, l'emporte sur toutes les autres par sa puissance et par sa dignité, elle est le divin même ; l'âme, qui dans la plus haute connaissance s'élève jusqu'à elle, entre en communion avec la divinité. Dans un passage du Phèdre, le poète philosophe compare expressément ceux qui contemplent les Idées pures aux initiés des mystères ; « celui qui sait se servir des réminiscences (c'est-à-dire des traces qu'ont laissée en nous ces Idées) est un initié perpétuel aux mystères, un initié parfait ; détaché des occupations humaines, arrivé au seuil du divin, il est traité de fou par la multitude, qui ne voit pas qu'il est un inspiré. »

Nous trouvons là, sous des formes différentes, qui tiennent aux caractères propres des religions de mystères helléniques et à une mentalité beaucoup plus affinée, des idées analogues à celles que nous avons rencontrées dans l'Inde. La connaissance du monde intelligible et la certitude qu'elle engendre ne sont, pas plus que dans les Upanishads, ce que nous appelons connaissance et certitude ; mais selon l'expression même de Platon, une *participation*, qui n'est autre chose que l'union avec une réalité suprême, substitut abstrait des divinités orphiques et éleusiniennes, comme l'Un-Tout des Upanishads est le substitut de la puissance magique du sacrifice.

Nous savons d'ailleurs que Platon entretenait des relations avec les initiés aux mystères et qu'il a été en contact prolongé avec le pythagorisme au cours de ses séjours répétés en Sicile. Le Phédon est dédié à la Société pythagoricienne de Phlionte. Nom-

breux sont les pythagoriciens qui figurent comme interlocuteurs dans ses dialogues. Le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, les *Lois* abondent en références aux théories orphiques, ils en reproduisent les idées principales et les expressions mêmes : la transmigration, l'immortalité, le corps tombeau de l'âme, la vie comparée à un bourbier, etc...

La métaphysique platonicienne est une élaboration symbolique, et systématique une adaptation d'idées, empruntées à une première transposition pythagorienne et éléate des rites de mystères, par un esprit curieux, original, prodigieusement raisonneur et suprêmement artiste, sous l'influence directe des religions de salut, qui avaient pris une vitalité nouvelle à Athènes après les malheurs des guerres persiques et la guerre du Péloponèse. Platon avait subi leur contact prolongé, non seulement à Athènes, mais en Sicile, le berceau du pythagorisme, l'un des centres de propagation de l'orphisme.

Métaphysique alexandrine et médiévale. — Il est inutile d'insiter sur l'étroite filiation qui rattache la métaphysique alexandrine au grand débordement des religions de salut à l'époque hellénistique et sur celle qui relie la métaphysique médiévale à la théologie chrétienne. Nous rentrons en pleine religion de salut. Sous des formes multiples, les tendances et les idées fondamentales restent toujours les mêmes.

Le but suprême du néo-platonisme est non pas de *connaître* au sens que nous attachons à ce mot, mais de *produire l'union* de l'âme avec Dieu, en provoquant un état où la conscience se dégage de ce qu'elle a d'individuel et, à force de sublimité, s'évanouit presque tout entière, comme dans le nirvana. Les premiers néo-platoniciens, à l'instar des Sannyasins de l'Inde, considéraient les rites tout au plus comme une préparation bonne pour le vulgaire et les et les remplaçaient, pour atteindre cet état suprême, par l'ascétisme, joint à la concentration de la pensée et à la méditation intérieure de certains mots, comme l'*Udgita* et la syllabe *Om* dans les Upanishads : l'Être, l'Un, l'Absolu, l'Intelligence, etc...

La théologie chrétienne est une variété des spéculations judéo-alexandrines, fixée par les Pères et les Conciles. La métaphysique médiévale orthodoxe n'en diffère pas jusqu'au XIIe siècle. Avec l'introduction des œuvres d'Aristote et la découverte progressive de la philo-

sophie grecque, la tâche qui s'impose aux dialecticiens est de concilier cette nouvelle forme de l'éternelle métaphysique avec la théologie, de transposer les dogmes en termes empruntés à l'aristotélisme et au rationalisme métaphysique de la Grèce. La métaphysique médiévale, sous ses diverses formes orthodoxes et hétérodoxes, est, en dernier ressort, une adaptation par couches successives et sous des formes complexes, de la métaphysique hellénique à des croyances et à des spéculations d'origine orientale. Purement livresque, elle ne porte que sur d'anciennes théories plus ou moins déformées, non sur les choses, ni sur les faits ; pas plus que les métaphysiques précédentes et moins encore, elle ne fournit des connaissances ; elle ne tire aucun renseignement et ne dégage aucune méthode de l'observation et de l'expérience.

Métaphysique moderne. — La métaphysique moderne est à la jonction de deux courants : le courant métaphysico-religieux, né sous l'influence des premières religions de salut méditerranéennes et transformé par de nouvelles pénétrations de ces religions gréco-orientales à l'époque d'Alexandre ; et un autre courant, le courant technique et scientifique, qui a sa source en Ionie, qui n'a jamais cessé de grandir, quoique la littérature n'en ait conservé qu'un petit nombre de témoignages, et qui, après s'être retiré de la surface, a commencé à prendre corps à la fin du XVIe siècle. A mesure qu'ils se développent, des contacts s'établissent entre eux ; mais dans ces rapprochements, la science n'exerce sur la métaphysique qu'une action superficielle, elle n'en change ni les méthodes ni l'objet ; elle a surtout pour effet d'en renouveler le matériel verbal. Sous les mots et les simulacres nouveaux, les tendances, le fonds commun antérieurs persistent inchangés.

Ici l'analyse peut être poussée plus loin, parce que l'histoire des idées peut être serrée de plus près. La métaphysique n'est pas que le développement du vieux fonds commun d'idées, sous la forme propre à chacune des religions auxquelles elle se rattache ; ses transformations suivent, dans leurs grandes lignes, les fluctuations religieuses qui s'exercent sur elle. C'est ce que nous ne pouvons qu'indiquer ici, d'une façon tout à fait schématique, en prenant quelques exemples.

Descartes, dans sa métaphysique, ne s'en prend à la scolastique que pour édifier une construction analogue avec les mêmes ma-

tériaux : un Dieu absolu, infini, parfait, doué de volonté et d'intelligence, origine et fin de toutes choses, une âme radicalement opposée au corps, qui ne sont que le Dieu et l'âme de la théologie et du dualisme chrétiens ; des vérités immuables, des idées innées préexistant à toute expérience, qui ont été déposées dans l'esprit pour témoigner de l'existence de Dieu. On a montré récemment (il était facile de le prévoir) que le fameux « Je pense, donc je suis » était déjà le ressort d'une argumentation théologique trés antérieure, ayant pour objet de « rationaliser » certaines croyances fondamentales de l'économie de salut chrétienne. L'édifice que Descartes a construit est moins touffu et mieux ordonné que ceux de la scolastique ; ses liaisons sont plus claires et plus simples ; il est constitué par un choix de matériaux rangés dans un ordre nouveau, dont l'ingéniosité et l'élégance portent la marque du grand mathématicien ; mais ses tendances, ses matériaux, ses fondements sont les mêmes.

Kant s'est cru le Copernic de la philosophie, non pour avoir fait une découverte quelconque, mais pour avoir traduit dans le langage du rationalisme métaphysique la transformation essentielle que le protestantisme avait réalisés dans la théologie, en faisant d'une religion universelle et sacerdotale une religion de l'individu en contact direct avec le Christ, une religion personnelle de la vie intérieure. La métaphysique de Kant est une fusion du rationanalisme avec une forme abstraite de la théologie, qui était elle-même la justification d'un fait social et politique : la négation de l'autorité sacerdotale et des fondements dogmatiques sur lesquels le catholicisme l'avait établie.

Il n'est pas très difficile de démonter le mécanisme de cette adaptation et de mettre en évidence les éléments qu'elle a empruntés aux traditions du dogmatisme antérieur et du protestantisme. La métaphysique kantienne ne renie pas les essences immuables et absolues des métaphysiques classiques, médiévale et alexandrine ; elle les intègre dans l'esprit individuel, en les transposant en formes inconditionnelles et nécessaires de ce qu'elle appelle la sensibilité, l'entendement et la raison, qui, par une opération propre, engendrent les jugements *a priori* et garantissent ainsi, sous une autre figure, la notion suprême de l'incomparable certitude, obsession éternelle de la métaphysique, contre les

atteintes et les souillures de l'expérience et du monde sensible.

Mais en remplaçant le Dieu de l'orthodoxie par les *formes* de la raison, Kant en avait trop effacé l'image familière. Il s'emploie à la restaurer dans sa *Critique de la maison pratique*, en lui restituant l'attribut qu'exigeait le plus impérieusement son piétisme : le principe moralisateur. Il l'introduit sous la notion confuse et contradictoire de l'impératif catégorique, où il conserve le *commandement* du Dieu personnel, qu'il a éliminé, en le contaminant par l'idée de *postulat*, empruntée à sa théorie de la connaissance, issue elle-même du vieux rationalisme métaphysique.

Les diverses métaphysiques du XIXe et XXe siècles sont formées d'éléments de plus en plus complexes empruntés à toutes les métaphysiques antérieures. L'un de leurs caractères nouveaux le plus saillant est d'avoir renié en partie l'intellectualisme antérieur, tout en s'efforçant de le conserver, et de s'être évertué à résoudre cette contradiction sous de multiples formes sentimentales, mystiques, intuitionnistes et moralisantes.

Cette innovation n'est pas propre à la métaphysique ; elle remonte à un mouvement de l'apologétique catholique et protestante, française et surtout anglaise et suisse, immédiatement antérieure à la philosophie de Rousseau, qui a commencé à chercher son appui hors de la raison, dans les décrets et les intuitions de la conscience morale, dans la « vie intérieure ». Ce mouvement n'a pas exercé une influence profonde sur la pensée philosophique, essentiellement positive, du XVIIIe siècle ; il n'a pris son ampleur qu'au XIXe siècle.

La nouvelle philosophie qui, suivant l'expression de Taine a *enterré* celle des Encyclopédistes, a été l'effet, puis la survivance, de facteurs sociaux et religieux.

La connaissance pratique et la connaissance scientifique ne sont pas passées en effet, au XIXe siècle, du rationalisme à une sentimentalité plus ou moins mystique ou romantique. Mais le rationalisme de la théologie classique était usé, ruiné par la critique des Encyclopédistes ; il ne pouvait fournir des armes assez puissantes à l'œuvre de restauration et de défense religieuse et sociale que les gouvernements et la société bourgeoise ont cru devoir poursuivre après la Révolution. C'est dans la morale, dans le sentiment, dans les promesses de l'au-delà, dans les cérémonies et

les cultes populaires et la résurrection des vieilles légendes, que l'apologétique et la propagande chrétiennes et monarchiques ont cherché leur soutien. La métaphysique n'a fait que prolonger ces efforts, dont elle a fourni la justification savante. La conscience morale, le sentiment intérieur sont devenus ainsi les fondements du vieil édifice, que la dialectique métaphysique n'était plus capable de sauver. Nous ne pouvons songer ici à décrire, depuis Maine de Biran jusqu'à nos jours, les formes nombreuses et souvent fuyantes qu'ont revêtues ces multiples transformations ; il nous suffit d'en avoir indiqué le principe.

CONCLUSIONS. — Rassemblant dans une formule nécessairement très incomplète et tout à fait schématique l'idée la plus générale qui se dégage de cette revue rapide des métaphysiques dans leurs rapports avec les religions et en particulier avec les religions de salut, nous dirons que le travail de l'esprit dans la construction métaphysique consiste essentiellement à démarquer des données religieuses antérieures, à les transposer en termes abstraits pour les adapter à une mentalité différente de celle qui les a engendrées ; alors que la connaissance scientifique, comme d'ailleurs la connaissance pratique et toute espèce de connaissance réelle, est le produit d'une adaptation de l'esprit aux *faits*. Cette construction est l'œuvre de croyants, qui ne sont plus des croyants, mais qui tiennent à le rester encore de quelque façon ; qui sont détachés de leur foi, mais qui se croient obligés d'en maintenir certains fondements, afin de ne pas rompre avec des habitudes qui se sont affaiblies sans disparaître.

La transposition dont use ce besoin profond n'est qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, qui domine l'histoire tout entière des transformations religieuses et qui éclaire la genèse et l'évolution de la métaphysique en la situant dans un ensemble plus vaste de faits.

Les éléments religieux, qui sont doués de la plus grande stabilité, sont les rites, qui constituent l'armature même de l'institution religieuse. « On dit que la lettre tue l'esprit. J'ajouterai qu'elle lui survit. Rien n'a la vie plus dure qu'un rite », écrivait Bergaigne en 1889. A mesure que la mentalité collective ou individuelle change, les rites, qui persistent, perdent leur signification antérieure. L'objet

des spéculations rituelles liturgiques et théologiques est essentiellement de leur en donner une nouvelle, adaptée à ce changement. Les métaphysiques sont aux théologies ce que les théologies sont aux mythes et aux rites. Elles expliquent, épurent et rationalisent les théologies, comme celles-ci, expliquent, épurent et rationalisent les mythes et les rites. Elles sont provoquées par le même besoin de conserver en adaptant ; elles sont soumises aux mêmes lois de conservation et de transformation par transposition ; elles dépendent des mêmes mouvements religieux. Il existe un grand courant, distinct de celui des connaissances pratiques, techniques et scientifiques, qui commence avec l'institution religieuse elle-même, qui va des rites aux mythes et des mythes aux théologies ; la métaphysique n'en est que la continuation, le dernier terme.

L'histoire des métaphysiques se rattache ainsi étroitement et essentiellement à l'histoire des religions ; elle est l'histoire des transformations que les idées religieuses et particulièrement celles des religions de salut ont subi pour s'adapter à des milieux différents ; elle est le prolongement, le dernier chapitre de l'histoire des religions.

Son étude doit être poursuivie par les mêmes méthodes, imprégnée du même esprit, constamment attachée à remonter des idées aux sources, dont ces idées sont l'élaboration symbolique et abstraite.

Les métaphysiques n'ont pas à être expliquées en elles-mêmes. Elles ne posent que de pseudo-problèmes, le plus souvent dénués de toute signification, qu'on ne résoud qu'en les supprimant. Elles ne prennent un sens que si on en retrace la genèse, si on les replace parmi les tendances et les conceptions religieuses, dont elles sont l'éternelle adaptation.

MM. *Masson-Oursel, Choublier et Guignebert* présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 35.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

R. Hertz : Le Péché et l'Expiation dans les Sociétés primitives. — Introduction et notice par M. Mauss 1

L. Massignon : Ignace Goldziher (1850-1921) 61

Ch. Picard : Les dieux de la colonie de Philippes vers le Ier siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres 117

Fr. Cumont : Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme . . . 202

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Bédier (*J.*), *A. Jeanroy et F. Picavet*. Histoire des Lettres françaises (*P. Alphandéry*) 87

Bible du Centenaire (*A. Wautier d'Aygalliers*). 229

Calonne-Beaufait (*A. de*). Azande (*M. Delafosse*) 227

Clercq (*P.-L. de*). Grammaire du Kiyombe (*M. Delafosse*) 224

Conybeare (*F.-C.*). Russian Dissenters (*J. Ebersolt*). 92

Delacroix (*H.*). La Religion et la Foi (*P. Masson-Oursel*) 73

Dussaud (*R.*). Les origines cananéennes du sacrifice israélite (*Ad. Lods*). 237

Guignebert (*Ch.*). Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui (*A. Houtin*) 246

Hesperis (*Cl. Huart*) 86

Haase (*F.*). Die religiöse Psyche des russischen Volkes (*J. Ebersolt*) . 92

Lagae (*C.-R.*). La langue des Azande (*M. Delafosse*) 224

Lagrange (*Le R. P.*). Evangile selon S. Luc. (*M. Goguel*) 76

Longuet (*A.*). L'origine commune des religions (*R. Kreglinger*) . . . 211

Lummis (*E. W.*). How Luke was written (*M. Goguel*). 82

Petazzoni (*R.*). Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni (*R. Kreglinger*) 215

Rébelliau (*A.*). Le fait religieux dans la France contemporaine (*A. Houtin*) 246

Sifflet (*Chanoine*). Les Évêques concordataires du Mans. IV. Mgr Bouvier (*A. Houtin*) 94

Tanghe (*P.-B.*). De Slang bij de Ngbandi (*M. Delafosse*) 219

Pages.
Van Wing (*P.*). Études Bakongo (*M. Delafosse*). 220
Van Wing (*P.*) De geheime Sekte van't Kimpassi (*M. Delafosse*) . . 228
Zwaan (*J. de*). Antieke Culture om en achter het Nieuwe Testament (*Fr. Cumont*) 84
Zwaan (*D. de*). Imperialisme van den Oudchristlichen Geest (*Fr. Cumont*) 84

II. — *Notices bibliographiques.*

Almanach catholique français pour 1923 (*A. Houtin*). 254
Andler (*Ch.*). Nietzsche, sa vie et sa pensée. T. III (*P. Alphandéry*). . 99
Barbier (*E.*). Histoire populaire de l'Église (*A. Houtin*). 101
Berlier (*P.*) Les Amis oubliés de Port-Royal (*A. Houtin*) 253
Carra de Vaux (*Baron*). Les Penseurs de l'Islâm I. (*Cl. Huart*) . . . 98
Contenau (*G.*). La civilisation assyro-babylonienne (*L. Delaporte*) . . 96
Cruveilhier (*P.*). Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse (*L. Delaporte*) 96
Drews (*A.*). Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen Geschichtlichkeit Jesu (*A. Houtin*) 250
Frazer (*J.-G.*). The Golden Bough (*A. Houtin*) 250
Garçon (*M.*). Les procès de sorcellerie (*P. Alphandéry*). 253
Guidi (*I.*). La chiesa abissina (*R. Basset*) 250
Leuba (*J.-N.*). The psychological origin and the nature of Religion (*A. Houtin*) 100
Montessus de Ballore (*D*). Index generalis (*P. Alphandéry*). 254
Papini (*G.*). Histoire du Christ (*M. Goguel*) 97
Pradet (*Chanoine*). Catéchisme des convenances religieuses (*A. Houtin*). 101
Rojdestvensky (O.). Le culte de saint Michel et le Moyen âge latin (*P. Alphandéry*) 251
Sabatier (*P.*). Conclusion au Tome II qui peut servir de préface au Tome III (*P. Alphandéry*) 252

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris en 1922-1923 :
Facultés et Écoles, p. 102; Conférences du Musée Guimet, p. 235.

Congrès : Congrès international des Sciences historiques à Bruxelles, p. 105; Congrès international de l'Histoire des Religions à Paris, p. 256.

Société Ernest Renan : S. Reinach, *Comparatisme et pyrrhonisme*, p. 106 ; G. Ferrand, *Le dieu malgache*, p. 115; F. Sartiaux, *L'histoire des Religions et la genèse de la Métaphysique*, p. 258.

Le Gérant : F. GAULTIER.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier. Paris, 2, rue Monge.

BL
3
R4
t.85-86

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY